LENIN

OPERE COMPLETE

Proletari din toate țările, uniți-vă!

LENIN

OPERE
COMPLETE

29

TRADUCEREA ÎN LIMBA ROMÂNĂ
APARE ÎN URMA HOTĂRÎRII C.C.
AL P.C.R. EA A FOST ÎNTOCMITĂ
DUPĂ ORIGINALUL ÎN LIMBA RUSĂ,
ED. A V-A

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGĂ C.C. AL P.C.U.S.

V. I. LENIN

OPERE COMPLETE

EDIȚIA A DOUA

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI — 1966

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGĂ C.C. AL P.C.U.S.

V. I. LENIN

VOL.

29

CAIETE FILOZOFICE

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI — 1966

PREFAŢĂ

Volumul al douăzeci şi nouălea al Operelor complete ale lui V.I. Lenin cuprinde conspecte, fragmente, note despre diverse cărţi şi articole filozofice, precum şi observaţiile şi însemnările făcute de el pe marginea şi în textul unor scrieri filozofice din biblioteca sa personală.

Cea mai mare parte din conspectele, fragmentele şi notele cuprinse în volumul de faţă au fost publicate pentru prima oară în anii 1929—1930, în volumele IX şi XII ale «Culegerilor din Lenin»; în anii 1933—1947, aceste materiale au fost editate de cinci ori într-un volum aparte, sub titlul «Caiete filozofice», iar în 1958 ele au format volumul 38 din ediţia a IV-a a Operelor lui V.I. Lenin. Cuprinsul ediţiilor anterioare nu este acelaşi; cea mai completă dintre ele este ultima, faţă de care prezentul volum conţine în plus însemnările lui Lenin — care se publică acum pentru prima oară — pe marginea cărţii lui J. Dietzgen «Mici scrieri filozofice», precum şi cele, apărute mai de mult, pe care le-a făcut pe cartea lui I.M. Steklov «N.G. Cernîşevski, viaţa şi activitatea lui»; unele note din «Caietele despre imperialism» ale lui Lenin, care au fost incluse în volumul 28 al Operelor complete, nu se mai publică şi în volumul de faţă.

Diferitele ediţii ale «Caietelor filozofice» se deosebesc între ele nu numai prin conţinutul lor, dar şi prin ordinea în care sînt dispuse documentele; volumul de faţă este subîmpărţit în trei secţiuni, în care sînt incluse materiale cu caracter mai mult sau mai puţin omogen. Prima secţiune cuprinde conspecte şi fragmente, a doua — diverse note despre cărţi, articole şi

recenzii ale unor scrieri filozofice, iar a treia—fragmente din diferite cărți, cu observații și însemnări făcute de Lenin. În cuprinsul secțiunii respective, documentele sînt dispuse în ordine cronologică, pe baza datelor stabilite înainte sau în timpul pregătirii volumului de față, pe cale indirectă, întrucît aproape toate documentele autorului sînt nedatate.

«Caietele filozofice» din Operele complete ale lui V.I. Lenin aparțin perioadei primului război mondial, cînd au fost scrise cea mai mare parte din conspecte, fragmente și note. Tocmai în vremea aceea a conspectat Lenin «Știința logicii» și, paralel cu ea, prima parte din «Enciclopedia științelor filozofice“, precum și «Prelegerile de istorie a filozofiei» și «Prelegerile de filozofie a istoriei» ale lui G.W.F. Hegel; apoi lucrarea lui L. Feuerbach «Expunerea, analiza și critica filozofiei lui Leibniz», lucrarea lui F. Lassalle «Filozofia lui Heraclit Obscurul din Efes», «Metafizica» lui Aristotel și o serie de alte cărți de filozofie și de științe ale naturii. Aceste conspecte și note au alcătuit cuprinsul a opt caiete asemănătoare, cu coperte albastre, care au fost intitulate de Lenin «Caiete filozofice. Hegel, Feuerbach și diverse»; în această serie intră și conspectul «Prelegerilor despre esența religiei» ale lui Feuerbach, care a fost scris pe file separate, nu mai devreme de 1909.

Fragmentele care aparțin lui Lenin au fost scrise uneori în caiete separate (de pildă «Planul dialecticii (logicii) lui Hegel» sau «În jurul problemei dialecticii»), iar alteori în textul conspectelor (fragmentul despre elementele dialecticii, în conspectul «Științei logicii», fragmentul despre teoria cunoașterii în conspectul cărții lui Lassalle și altele). Prelucrarea definitivă a conspectelor, fragmentelor și notelor filozofice din anii 1914—1915, a căror studiere ne dă temei să presupunem că Lenin se pregătea să scrie o lucrare specială despre dialectică, a rămas neterminată; dar și în această formă ele prezintă o importanță covîrșitoare pentru dezvoltarea filozofiei marxiste.

Ca și lucrarea «Materialism și empiriocriticism», «Caietele filozofice» conțin o neprețuită bogăție de idei; ele prezintă o importanță teoretică și politică extraordinară și formează temelia etapei leniniste în dezvoltarea gîndirii filozofice marxiste. Dar dacă în principala sa scriere filozofică Lenin dă o atenție deosebită problemelor fundamentale ale materialismului filozofic, în «Caiete filozofice» punctul central, în care, ca

într-un focar, se întîlnesc ideile leniniste, care abordează cele mai diferite domenii ale cunoașterii umane, îl constituie dialectica materialistă, legile și categoriile ei fundamentale, istoria formării lor, importanța lor pentru științele sociale și pentru științele naturii, precum și caracterul dialectic al dezvoltării tehnicii. Dialectica idealistă a lui Hegel, ideile dialectice ale lui Heraclit, Leibniz și ale altor filozofi îi servesc lui Lenin drept material inițial, pe baza căruia dezvoltă dialectica materialistă, marxistă.

În acea epocă de extremă ascuțire a tuturor contradicțiilor capitalismului și de apropiere a unei noi crize revoluționare, dialectica materialistă a dobîndit o importanță cu totul deosebită: numai de pe pozițiile ei se putea dezvălui caracterul imperialist al războiului și demasca sofismul și eclectismul liderilor Internaționalei a II-a, oportunismul și social-șovinismul lor. Însemnătatea «Caietelor filozofice» în dezvoltarea marxism-leninismului ne este pe deplin dovedită de apariția, în acea perioadă, a unor scrieri ca «Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului», «Socialismul și războiul», «În jurul lozincii Statelor Unite ale Europei», «Despre broșura lui Junius», «Revoluția socialistă și dreptul națiunilor la autodeterminare» și altele. Analiza problemelor fundamentale ale dialecticii materialiste făcute de Lenin a jucat un rol important în elaborarea teoriei marxiste despre imperialism, în dezvoltarea teoriei revoluției socialiste, a învățăturii despre stat, despre strategia și tactica partidului. Fără o cunoaștere a «Caietelor filozofice» nu poate fi înțeleasă întreaga dezvoltare ulterioară pe care a căpătat-o filozofia marxistă într-o serie de lucrări scrise de Lenin ceva mai tîrziu, ca, de pildă, «Statul și revoluția», «Încă o dată despre sindicate...», «„Stîngismul" — boala copilăriei comunismului», «Despre însemnătatea materialismului militant» și altele.

Conspectele filozofice ale lui Lenin, fragmentele și notele scrise de el ne arată căile dezvoltării continue a materialismului dialectic și istoric, a istoriei științifice a filozofiei. «Continuarea operei lui Hegel și a lui Marx — scria Lenin — trebuie să constea în elaborarea *dialectică* a istoriei gîndirii omenești, a științei și a tehnicii» (volumul de față, p. 124). Dialectica materialistă, dezvoltată de Lenin în «Caiete filozofice», are o deosebită importanță metodologică pentru studierea legită-

ților construirii societății comuniste, pentru analiza contradicțiilor capitalismului contemporan și precizarea tacticii mișcării comuniste internaționale în condițiile actuale, ca și pentru lupta împotriva filozofiei burgheze, împotriva revizionismului contemporan și a dogmatismului.

* * *

Volumul de față începe cu conspectul primei lucrări scrise în comun de K. Marx și F. Engels: «Sfînta familie, sau Critica criticii critice»; aceasta este, după cît se știe, cea dintîi dintre scrierile întemeietorilor marxismului care a fost conspectată de Lenin. În acest conspect, el urmărește procesul de formare a concepției despre lume a lui Marx și Engels: «Marx — scrie el — trece aici de la filozofia hegeliană la socialism: această trecere este evidentă; se vede ce a fost deja cucerit de Marx și cum trece el la un nou cerc de idei» (p. 8). Dintre acestea, Lenin desprinde «ideea relațiilor sociale de producție» (p. 14), «concepția aproape formată a lui Marx asupra rolului revoluționar al proletariatului» (p. 10), analiza de pe o poziție materialistă a conștiinței sociale, ideea necesității unei «puteri practice» pentru înfăptuirea ideilor etc. Lenin subliniază și notează cu semnul N.B. teza, extrem de importantă, a materialismului istoric, formulată în «Sfînta familie», că, o dată cu profunzimea acțiunii istorice crește și amploarea masei care o înfăptuiește; el urmărește cu atenție critica relațiilor sociale burgheze făcută de întemeietorii marxismului și se oprește asupra prelucrării filozofiei lui Hegel, făcută în chip materialist de către Marx și Engels, asupra aprecierilor critice formulate de ei cu privire la materialismul anterior. Deosebit de prețios este, după părerea lui Lenin, capitolul—scris de Marx—«Bătălia critică împotriva materialismului francez», în care se arată că comunismul este concluzia logică a întregii dezvoltări istorice a filozofiei materialiste.

Un loc important ocupă în acest conspect critica făcută tinerilor hegelieni, reprezentărilor lor idealist-subiective despre procesul de dezvoltare a societății și îndeosebi concepțiilor lor reacționare despre rolul maselor muncitoare și al personalității în istorie. Lenin relevă concluzia lui Marx, îndreptată împotriva tinerilor hegelieni, că nu poate fi cunoscută realitatea istorică

dacă se exclude din ea «atitudinea teoretică și practică a omului față de natură, față de științele naturii și față de industrie», «modul nemijlocit de producere a vieții însăși» (p. 30). Pe experiența luptei duse de Marx și Engels împotriva tinerilor hegelieni s-a sprijinit Lenin în lucrările sale din ultimul deceniu al secolului trecut, în care a criticat sociologia subiectivă a narodnicilor liberali, ca și în lupta desfășurată împotriva teoriilor narodniciste despre rolul istoric al «personalităților care gîndesc în chip critic», al eroilor, și despre pasivitatea maselor populare, a «gloatei».

Lenin revine de repetate ori la operele lui Marx și Engels și în conspectele, fragmentele și însemnările lui de mai tîrziu care au fost incluse în «Caiete filozofice». El face o caracterizare a cotiturii revoluționare săvîrșite în știință de către întemeietorii marxismului, subliniază însemnătatea diverselor lor lucrări în dezvoltarea gîndirii revoluționare și acordă o deosebită atenție dialecticii «Capitalului» lui Marx.

După conspectul «Sfintei familii», în volumul de față urmează conspectele a două scrieri ale lui L. Feuerbach: «Prelegeri despre esența religiei» și «Expunerea, analiza și critica filozofiei lui Leibnitz»; dintre acestea, primul a fost întocmit nu mai devreme de 1909, iar al doilea în toamna anului 1914. Lenin citise și mai înainte scrierile lui Feuerbach, pe cînd se afla deportat în Siberia și mai ales pe vremea cînd lucra la «Materialism și empiriocriticism», în care sînt citate lucrările cuprinse în volumele II și X din prima ediție și volumul VII din ediția a doua a Operelor lui Feuerbach, precum și cele două volume de «Corespondență și opere postume» ale acestui filozof, editate de K. Grün (vezi V.I. Lenin. Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua). S-a păstrat un exemplar din volumul II al Operelor lui Feuerbach cu însemnările făcute pe atunci de Lenin. În conspectele care au fost incluse în «Caiete filozofice», Lenin continuă să studieze concepțiile filozofice ale acestui materialist german.

Conspectînd «Prelegerile despre esența religiei», Lenin își îndreaptă atenția mai cu seamă asupra concepției materialiste a lui Feuerbach despre natură și despre legitățile ei obiective, asupra criticii pe care o face el idealismului, religiei și asupra fundamentării ateismului, scoate în evidență «germenii», «embrionii» de materialism istoric, care n-au căpătat totuși

în filozofia lui Feuerbach, o dezvoltare cît de cît însemnată. În acest conspect, Lenin vorbește de cîteva ori de caracterul limitat al filozofiei feuerbachiene și arată că, încă din anii 1848—1851, Feuerbach a rămas cu mult în urma lui Marx și Engels și că el n-a înțeles revoluția din 1848. Caracterizînd definiția dată de Feuerbach naturii, Lenin scrie: «Reiese că natura = totul, în afară de supranatural. Feuerbach este sclipitor, dar nu profund. Engels definește mai profund deosebirea dintre materialism și idealism» (volumul de față, p. 42—43). Cu privire la caracterul limitat al materialismului lui Feuerbach și la caracterul îngust al termenului «principiul antropologic în filozofie» Lenin face, la sfîrșitul conspectului său, următoarea remarcă: «Atît principiul antropologic, cît și naturalismul sînt doar niște descrieri inexacte, slabe ale *materialismului*» (p. 57).

Atît în conspectul cărții lui Feuerbach despre filozofia lui Leibniz, cît și în cel precedent, Lenin urmărește evoluția filozofică a lui Feuerbach, trecerea lui de la idealism la materialism. Dar în centrul atenției lui se află aici expunerea amănunțită a sistemului filozofic, atît de complex, al marelui gînditor german din secolul al XVIII-lea făcută de Feuerbach. Lenin transcrie caracterizarea monadelor lui Leibniz făcută de Feuerbach și relevă interpretarea idealistă dată de el materiei, privită doar ca un «fenomen» care servește drept «legătură între monade». Lenin scria: «Interpretarea mea liberă: Monadele = un fel de suflete. Leibniz = un idealist. Materia este ceva în genul unei alte forme de ființare a sufletului sau o gelatină care le servește drept legătură pămîntească, corporală» (p. 63). În conspecte se dă o înaltă apreciere ideilor dialectice ale filozofiei lui Leibniz și îndeosebi «principiului activității», care e ceva specific substanței monadelor. «Avem de-a face aici — scria Lenin — cu un fel de dialectică care e foarte profundă, *în ciuda* idealismului și obscurantismului clerical» (p. 64). Lenin se oprește, de asemenea, asupra criticii raționaliste făcută de Leibniz empirismului lui Locke și semnalează unele asemănări între ideile filozofice ale lui Leibniz și acelea ale lui Kant. La conspectele celor două scrieri ale lui Feuerbach se adaugă și o serie de scurte însemnări, care atestă că Lenin a citit și alte lucrări cuprinse în volumul IX din prima ediție și în volumul IV din ediția a II-a a Operelor lui Feuerbach.

Un loc central ocupă în acest volum conspectele Operelor lui Hegel, cu ale cărui scrieri, îndeosebi cu «Știința logicii», Lenin a făcut cunoștință încă de pe cînd se afla deportat în Siberia; mai tîrziu, în 1908, pe cînd lucra la cartea sa «Materialism și empiriocriticism», el a studiat prima parte din «Enciclopedia științelor filozofice». În anii 1914—1915, Lenin conspectează în mod amănunțit principala operă a lui Hegel, «Știința logicii», precum și «Prelegerile de istorie a filozofiei» și «Prelegerile de filozofie a istoriei». În aceste conspecte Lenin critică idealismul și dezvăluie limitarea istorică a concepțiilor filozofice ale lui Hegel, «tributul plătit misticismului», «jocul de-a analogiile goale», «o trădare a dezvoltării» și o dată cu aceasta arată că adeseori la Hegel se manifestă într-o formă mistică adevăratele raporturi ale realității.

«Logica lui Hegel — scrie Lenin — nu poate fi *aplicată* întocmai și nu poate fi *luată* așa cum se prezintă. *Trebuie e x t r a s e* din ea nuanțele logice (gnoseologice), curățind-o de *Ideenmystik:* și aceasta înseamnă o muncă considerabilă» (p. 221). Tocmai această muncă o efectuează Lenin în conspectele sale, oprindu-se la trecerile grele, la nuanțele și modulațiile conceptelor abstracte hegeliene, căutînd «*grăuntele* de profund adevăr sub învelișul mistic al hegelianismului» (p. 131). «În general mă străduiesc să-l citesc pe Hegel în chip materialist: — notează el la începutul conspectului cărții «Știința logicii» — Hegel (după cum spune Engels) este materialism cu capul în jos, adică elimin în mare parte pe bunul dumnezeu, absolutul, ideea pură etc.» (p. 87). Un asemenea procedeu îi dă lui Lenin posibilitatea să dezvăluie adevărata însemnătate a logicii hegeliene, să vadă «„ajunul“ transformării idealismului obiectiv în materialism» (p. 142), să semnaleze la Hegel «germenii» unei înțelegeri materialiste nu numai a naturii, dar și a istoriei. Hegel se apropie cel mai mult de materialismul dialectic științific în «Știința logicii», unde își construiește sistemul său grandios de categorii logice, și se află cel mai departe de el în filozofia istoriei. «Ceea ce e și de înțeles — scrie Lenin —, fiindcă tocmai în acest domeniu, în această știință, Marx și Engels au făcut cei mai mari pași înainte. Aici s-a învechit Hegel cel mai mult și a devenit o antichitate» (p. 269). Dar și în logică Hegel numai «*a i n t u i t* în mod genial dialectica lucrurilor», dialectica lumii obiective. Lenin interpretează și

dezvoltă în chip materialist legile fundamentale și categoriile dialecticii, dezvăluie legătura lor reciprocă, arată în ce constă specificul manifestării lor în gîndire, determină raportul dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii.

Conspectele operelor lui Hegel sînt imediat urmate de conspectele unor cărți ale lui G. Noël, F. Lassalle și Aristotel. Conspectul cărții lui Noël «Logica lui Hegel» prezintă interes, în primul rînd, ca un exemplu de critică «a vulgarizării» dialecticii lui Hegel de către un idealist „neînsemnat". Lenin subliniază, în conspectul cărții «Filozofia lui Heraclit Obscurul din Efes» a lui Lassalle, că și acesta l-a interpretat în mod necritic pe Hegel. «Lassalle — scrie Lenin — *repetă* pur și simplu pe Hegel, îl *copiază*, *revine* de mii de ori asupra diferitelor pasaje din Heraclit, îngreuindu-și lucrarea cu un imens balast de savantlîcuri arhipedante» (p. 285). Lenin îi opune lui Lassalle pe Marx, care a dezvoltat în mod efectiv filozofia. În acest conspect Lenin dă îndeosebi atenție expunerii concepțiilor filozofului grec din antichitate și îi reproșează lui Lassalle că «a lăsat în umbră materialismul sau tendințele materialiste ale lui Heraclit» (p. 295).

Prima secțiune se încheie cu conspectul «Metafizicii» lui Aristotel — una dintre operele cele mai de seamă ale filozofiei antice, în care, după expresia lui Lenin, «*t o t u l* este atins în treacăt, *t o a t e* categoriile» (p. 305). Conspectînd cartea, Lenin remarcă «aspirațiile, căutările» lui Aristotel, modul cum a interpretat el dialectica obiectivă, «credința naivă în puterea rațiunii», critica făcută de el idealismului obiectiv al lui Platon, și vorbește despre complexitatea procesului cunoașterii, subliniind că «dedublarea cunoașterii omului și *posibilitatea* idealismului (= a religiei) *a u f o s t d a t e* chiar **în prima** abstracție, **elementară**», și menționînd rolul creator al fanteziei, al visării «chiar și în cea mai riguroasă știință» (p. 310).

În afară de conspecte, în prima secțiune sînt cuprinse și două fragmente scrise de Lenin: «Planul dialecticii (logicii) lui Hegel» și «În jurul problemei dialecticii». În primul fragment se face o caracterizare generală a procesului cunoașterii, se arată care e raportul dintre logică, dialectică și teoria cunoașterii; în cel de-al doilea se explică opoziția care există între concepția metafizică și cea dialectică a dezvoltării, se face o analiză a legilor fundamentale și a categoriilor dialecticii, a

legităților istorice și logice ale dezvoltării cunoașterii și este formulată teza, extrem de importantă, despre rădăcinile de clasă și cele gnoseologice ale idealismului. Fragmentul «În jurul problemei dialecticii» este o încoronare a ansamblului de probleme filozofice studiate de el în anii 1914—1915 și în centrul cărora se află dialectica, istoria ei, legile și categoriile ei, rolul ei în procesul cunoașterii și transformării realității de către om. Acest fragment, de proporții destul de reduse, reprezintă o generalizare, neîntrecută prin profunzimea și bogăția sa de idei, a tot ce este principal și esențial în dialectica materialistă și constituie conținutul ei.

În «Caiete filozofice» Lenin consideră dialectica drept singura teorie justă a dezvoltării, care «ne dă cheia „automișcării" a tot ce există», dezvăluie momentele generale «în *toate* fenomenele și procesele naturii (*inclusiv* cele ale spiritului și ale societății)» (p. 297), formulează «legile generale ale *mișcării universului* și ale *gîndirii*» (p. 147).

Scoțînd în evidență principalele momente ale procesului cunoașterii, Lenin scria: «Aici există *în mod real*, obiectiv, **trei** termeni: 1) natura; 2) cunoașterea omului, = **creierul** omului (ca produs superior al acestei naturi) și 3) forma de reflectare a naturii în cunoașterea omenească, această formă fiind tocmai conceptul, legile, categoriile etc.» (p. 154). Cercetarea acestei «forme», analiza logică a gîndirii, în procesul căreia se dezvăluie conținutul legilor și categoriilor dialecticii, ocupă în «Caiete filozofice» un loc cu totul deosebit și prezintă o importanță primordială pentru dezvoltarea filozofiei marxiste.

Studiind complexul proces al cunoașterii, Lenin arată cum gîndirea, pornind de la diferitele lucruri care sînt nemijlocit reflectate în senzații și în reprezentări, se ridică la noțiuni abstracte, care fixează laturile esențiale, legăturile, relațiile obiectului și reflectă — indirect — natura sa «mai profund, mai veridic și mai deplin». Dar cunoașterea dialectică, a cărei esență este «desfășurarea întregului ansamblu de momente ale realității» (p. 133), nu se mărginește numai la elaborarea abstracțiunii, ci se mișcă mai departe, pe drumul ridicării de la abstract la concret, al reproducerii în gîndire a concretului ca «unitate a diversității» (Marx). «Semnificația *generalului* este contradictorie—menționează Lenin—, el este inert, este impur, incomplet etc. etc., însă este numai *o treaptă* spre cunoașterea

concretului, fiindcă noi nu cunoaștem niciodată concretul în întregime. O sumă *infinită* de concepte generale, de legi etc. ne dă *concretul* în plenitudinea lui» (p. 234).

Lenin subliniază că cunoașterea teoretică nu poate cuprinde adevărul obiectiv rupt de practică — de baza, de țelul și criteriul veridicității cunoașterii. Numai printr-o determinare justă a rolului practicii în procesul cunoașterii putem înțelege atît dezvoltarea istorică a cunoștințelor omenești despre realitatea obiectivă, cît și evoluția formelor logice — noțiuni, judecăți, concluzii, categorii, legi etc.—în care aceste cunoștințe se reflectă în gîndire. «Practica omului, repetîndu-se de miliarde de ori, se imprimă în conștiința lui ca figuri logice», spune Lenin (p. 184), iar în altă parte consideră categoriile logice ca niște trepte ale procesului istoric de desprindere a omului din natură, ale cunoașterii ei, ale cuceririi ei (vezi p. 79). Lenin nu numai că dă o explicație materialistă originii categoriilor, dar și analizează conținutul lor, rolul lor în procesul cunoașterii. În «Caiete filozofice» sînt examinate și categoriile cele mai importante ale dialecticii, ca fenomenul și esența, abstractul și concretul, forma și conținutul, cauza și efectul, posibilitatea și realitatea, întîmplarea și necesitatea, legea etc.

Un loc important ocupă, în conspectele și fragmentele scrise de Lenin, analiza legilor fundamentale ale dialecticii, și îndeosebi legea unității și luptei contrariilor. «Dedublarea unului și cunoașterea părților lui contradictorii — indică Lenin —... este *fondul* (una dintre „esențele", una dintre particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) dialecticii» (p. 296). Generalitatea acestei legi este ilustrată de Lenin cu exemple luate din matematică, mecanică, fizică, chimie, științe sociale. Dezvăluind conținutul ei, Lenin analizează «opoziția» «contradicția», arată relativitatea unității lor, ca formă lăuntrică, și totodată tranzitorie, a legăturii, precum și caracterul absolut al «luptei» lor, care constituie izvorul automișcării, autodezvoltării fenomenelor.

Legea unității și luptei contrariilor este, după Lenin, legea fundamentală a dialecticii, și numai pornind de la această lege pot fi înțelese celelalte legi și categorii. «Pe scurt — scrie Lenin —, dialectica poate fi definită ca teorie a unității contrariilor» (p. 189). În comparație cu această lege, analiza celorlalte două — legea trecerii schimbărilor cantitative în schim-

bări calitative și legea negării negației — ocupă în «Caiete filozofice» un loc mai mic. «Trecerea cantității în calitate, și *viceversa*», este considerată de Lenin, în fragmentul despre elementele dialecticii, ca un exemplu de trecere a fiecărei determinări în contrariul ei. Conspectînd «Știința logicii», el transcrie caracterizarea categoriilor calitate și cantitate și a unității lor — a măsurii — făcută de Hegel și subliniază importanța ei. Analizînd toate momentele acestor categorii (finitul și infinitul, limita etc.), Lenin se oprește în mod amănunțit asupra formei pe care o îmbracă transformările reciproce ale schimbărilor calitative și cantitative: saltul, «întreruperea procesului de dezvoltare treptată».

Caracteristica esențială a procesului de dezvoltare este, după părerea lui Lenin, «repetarea, într-un stadiu superior, a anumitor trăsături, însușiri etc. ale stadiului inferior și reîntoarcerea aparentă la vechi (negarea negației)» (p. 188). Dacă legea unității și luptei contrariilor dezvăluie izvorul intern al procesului de dezvoltare, iar legea trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative dezvăluie conținutul lor, apoi legea negării negației cuprinde procesul în întregime, privind fiecare stadiu de dezvoltare ca un moment, ca o etapă a întregului proces, și subliniind legătura, continuitatea și caracterul progresiv al dezvoltării, în care fiecare moment constituie o negare a celui precedent și este totodată premisa propriei negări. Dezvăluind caracterul dialectic al negației, Lenin scria: «Nu negația goală, nu negația fără rost, *nu* negația *sceptică*, oscilarea, îndoiala sînt caracteristice și esențiale în dialectică..., nu, ci negația ca moment al legăturii, ca moment al dezvoltării care menține pozitivul, adică fără nici o ezitare, fără nici un fel de eclectism» (p. 192).

În diverse conspecte și fragmente, Lenin revine mereu la problema logicii ca teorie a cunoașterii, care ne dă «nu numai *descrierea istorică-naturală a fenomenelor* gîndirii..., ci și *concordanța cu adevărul*», dezvăluie «rezultatele și bilanțul istoriei gîndirii». «În această accepție — menționează Lenin în notele marginale—, logica coincide cu *teoria cunoașterii*. Aceasta este, în general, o problemă foarte importantă» (p. 147). Pentru a exprima dialectica obiectivă a vieții, conceptele logice, categoriile, legile înseși trebuie să fie mobile, variabile, legate

între ele, dialectice. Spre deosebire de Hegel, care doar a intuit, în dialectică, conceptele de automişcare a lumii, Lenin explică altfel, în chip materialist, trecerea conceptelor unul în altul. «Ideea de a include *viața* în logică—spune Lenin—este explicabilă—și genială—din punctul de vedere al *procesului* reflectării lumii obiective în conștiința (la început individuală) a omului și al verificării acestei conștiințe (reflectări) prin practică» (p. 171). Cu alte cuvinte, Lenin consideră drept genială aplicarea dialecticii, singura teorie justă a dezvoltării, la procesul cunoașterii, și acest lucru a fost făcut într-o formă idealistă de Hegel şi într-o formă materialistă de Marx. În fragmentul «Planul dialecticii (logicii) lui Hegel» Lenin scrie că «în „Capitalul" a fost aplicată la o singură ştiinţă logica, dialectica și teoria cunoașterii», iar în paranteză observă: «nu este nevoie de trei cuvinte: este unul și același lucru» (p. 281). Dezvăluind corelația dintre logică, dialectică și teoria cunoașterii, Lenin arată şi care sînt acele domenii ale ştiinţei din care teoria cunoaşterii urmează să-şi extragă materialul său: istoria filozofiei şi a diferitelor științe, a dezvoltării intelectuale a copilului şi a animalelor, istoria limbii, psihologia, fiziologia organelor simțurilor.

O deosebită atenţie acordă Lenin problemei corelației care există între teoria și istoria cunoaşterii, legile gîndirii şi procesul formării lor, istoriei ideii din punctul de vedere al dezvoltării și aplicării noțiunilor generale și a categoriilor logicii contemporane. Deosebit de important, sub acest raport, este conspectul «Prelegerilor de istorie a filozofiei» ale lui Hegel. Apreciind teza lui Hegel că dezvoltarea filozofiei, în decursul istoriei, trebuie să corespundă dezvoltării filozofiei logice, Lenin remarcă: «Avem aici o cugetare foarte profundă și foarte justă, în esență materialistă (istoria reală este baza, temeiul, ființarea, *după care* vine conștiința)» (p. 220).

«Caietele filozofice» reprezintă o treaptă importantă în dezvoltarea istoriei marxiste a filozofiei ca știință. Criticînd concepția istorică-filozofică idealistă a lui Hegel, Lenin semnalează totodată valoarea cercetărilor întreprinse de acesta în domeniul istoriei dialecticii și subliniază importanța unei stricte istoricități, formulată ca o cerință de către Hegel, care nici el n-a putut s-o respecte tocmai din cauza idealismului său. «Hegel — observă Lenin — „credea", gîndea în mod serios

că materialismul ca filozofie este ceva imposibil, întrucît filozofia este știința gîndirii, a *generalului*, iar generalul este gînd. El repeta aici greșeala idealismului subiectiv, pe care l-a numit întotdeauna idealism „rău"» (p. 232). Și Lenin urmărește pas cu pas această insuficiență organică a concepției istorice-filozofice a lui Hegel și arată cum se manifestă ea atunci cînd acesta analizează unele sau altele dintre doctrinele filozofice ale trecutului, cînd «rumegă» idealismul în istoria filozofiei, «voalînd» slăbiciunile lui și «ocolind în mod laș» istoria materialismului.

Spre deosebire de Hegel, Lenin pune în fața istoriei filozofiei sarcina de a separa «germenii gîndirii științifice» de fantezie, religie, mitologie, urmărește îndeosebi dezvoltarea materialismului și a dialecticii, arată cum au apărut și s-au dezvoltat în istorie cutare sau cutare idei filozofice și ale științelor naturii ale contemporaneității, ca, de pildă, aceea despre structura materiei. Dînd o interpretare materialistă ideii lui Hegel despre «cercuri» în istoria filozofiei, Lenin dezvoltă această idee, dezvăluie în însuși specificul cunoașterii posibilitatea, izvoarele, «rădăcinile gnoseologice» ale idealismului, care sînt consolidate «de interesele de clasă ale claselor dominante» (p. 302). Lenin subliniază că istoria filozofiei a fost întotdeauna o arenă a luptei dintre cele două orientări fundamentale: materialismul și idealismul, dezvăluie particularitățile istorice ale uneia și ale celeilalte, arată cum dezvoltarea filozofiei și a științelor naturii confirmă veracitatea materialismului dialectic și a materialismului istoric, supune criticii diferitele curente ale filozofiei idealiste burgheze din vremea sa — pozitivismul, neokantianismul și altele.

În secțiunea a doua a acestui volum sînt grupate diverse însemnări ale lui Lenin în legătură cu diverse cărți, articole și recenzii ale unor scrieri filozofice și de științe ale naturii apărute în anii 1903—1916 și care constituie o completare substanțială la ceea ce știam despre preocupările lui Lenin privind problemele de filozofie. Aceste însemnări prezintă interes nu numai pentru că lărgesc ideea noastră despre literatura filozofică și cea științifică aflate în cîmpul vizual al lui Lenin în acești ani; ele cuprind o serie de teze importante, privind, bunăoară, problemele filozofice ale științelor naturii, critica filozofiei burgheze etc.

În «Caiete filozofice» Lenin consideră ştiinţele naturii drept un domeniu foarte important al cunoaşterii umane, arată dependenţa dezvoltării lor de practică, de tehnică şi atrage atenţia asupra caracterului dialectic al acestei dezvoltări. «Dialectica este, în general, inerentă întregii cunoaşteri umane. Iar ştiinţele naturii ne arată... natura obiectivă cu aceleaşi însuşiri ale ei, transformarea particularului în general, a întîmplătorului în necesar, trecerile, transmutaţiile, legătura reciprocă a contrariilor» (p. 301). În procesul complex al cunoaşterii legităţilor naturii, ne explică Lenin, se ascund izvoarele interpretării lor idealiste. Referindu-se la respingerea materialismului de către unii naturalişti, el arată legătura care există între acest fenomen şi dezvoltarea rapidă a ştiinţelor naturii: «Pentru a ne mişca mai liber printre aceste lucruri noi, încă obscure, ipotetice — scrie el —, jos „materialismul", jos vechile idei („molecula"), care ne „leagă" ! Să le dăm o denumire nouă (biogen), pentru a putea căuta mai liber noi cunoştinţe! *N.B.* În legătură cu problema izvoarelor şi a motivelor *vii* care stimulează „idealismul" contemporan în fizică şi în ştiinţele naturii în general» (p. 334). Interpretarea idealistă a descoperirilor ştiinţelor naturii este legată, după Lenin, şi de necunoaşterea dialecticii de către naturalişti, de faptul că ei nu înţeleg materialismul dialectic contemporan. «Naturaliştii — observă Lenin — au o idee îngustă despre transformare şi nu înţeleg dialectica» (220), care e absolut necesară pentru a stăpîni «arta de a opera cu concepte» (p. 219). În afară de caracterizarea generală a dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice a naturii, Lenin se ocupă îndeaproape de unele dintre problemele ei particulare: de infinitul materiei, de esenţa spaţiului şi a timpului, de însemnătatea abstracţiilor matematice, de rolul simbolurilor în matematică etc.

În ultima secţiune a acestui volum au fost incluse extrase din cărţile lui J. Dietzgen, G.V. Plehanov, V.M. Şuleatikov, A. Rey, I.M. Steklov şi dintr-un articol al lui A.M. Deborin, care sînt însoţite de observaţiile şi însemnările lui V.I. Lenin. Observaţiile lui prezintă importanţă nu numai pentru aprecierea cutărui sau cutărui autor, dar şi pentru faptul că ele abordează un cerc larg de probleme ale materialismului dialectic şi ale materialismului istoric, ale istoriei filozofiei, precum şi de

probleme filozofice ale ştiinţelor naturii şi ale ateismului ştiinţific.

În volumul de faţă se publică pentru prima oară observaţiile lui Lenin pe marginea şi în textul cărţii lui J. Dietzgen «Mici scrieri filozofice»; ele au fost făcute, în cea mai mare parte, în anul 1908, pe vremea cînd Lenin lucra la cartea sa «Materialism şi empiriocriticism», în cuprinsul căreia au fost folosite un mare număr din ele. Lenin apreciază în chip deosebit partinitatea acestui filozof autodidact, care a ajuns în mod independent la materialismul dialectic, precum şi felul cum a înţeles el obiectul filozofiei, teoria reflecţiei, lupta împotriva religiei şi a filozofiei idealiste etc. Lenin se opreşte şi asupra greşelilor comise de Dietzgen, asupra confuziei manifestate de el în ce priveşte noţiunile filozofice, a cărei cauză era lipsa unei suficiente culturi filozofice şi folosirea în chip necritic a terminologiei adversarilor săi în domeniul filozofiei. Făcînd abstracţie de «greşelile lui parţiale în expunerea materialismului dialectic» (Opere complete, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 356), Lenin l-a considerat pe Dietzgen ca un tovarăş de idei în domeniul filozofiei şi a folosit lucrările lui în lupta împotriva machiştilor.

Altfel apreciază Lenin cartea lui V.M. Şuleatikov «Încercări de justificare a capitalismului în filozofia vest-europeană», care a fost scrisă întrucîtva sub influenţa exercitată de A. Bogdanov. În observaţiile sale pe marginea acestei cărţi, Lenin critică cu asprime materialismul vulgar, primitiv al autorului ei, care denaturează dezvoltarea istorică a gîndirii filozofice din Europa occidentală; el combate confuzia, pe care o face acesta, între diferitele curente filozofice, fie ele şi înrudite între ele, tendinţa lui de a reduce întreaga filozofie burgheză la o apologie a capitalismului, «fără o analiză de fond» (volumul de faţă, p. 447) etc. Observaţiile făcute de Lenin pe marginea cărţii lui Şuleatikov prezintă o importanţă deosebită pentru lupta împotriva vulgarizării materialismului istoric şi a istoriei filozofiei.

În observaţiile sale pe marginea cărţii «Filozofia modernă», a lui A. Rey, Lenin continuă critica concepţiilor pozitiviste ale acestui autor, care a fost făcută de el în lucrarea sa «Materialism şi empiriocriticism», şi subliniază totodată că, analizînd o serie de probleme concrete ale ştiinţelor naturii, Rey

se situează pe poziția «materialismului timid», ba chiar că se apropie de «materialismul dialectic» (vezi, de pildă, p. 490 și 488).

Un interes deosebit reprezintă observațiile lui Lenin pe marginea cărților lui G.V. Plehanov și I.M. Steklov despre Cernîșevski. Ele dovedesc marea atenție pe care o acorda Lenin istoriei gîndirii sociale ruse, și în special istoriei filozofiei, și cît de mult aprecia tradițiile ei progresiste, materialiste. Lenin subliniază materialismul și democratismul revoluționar al lui Cernîșevski, lupta hotărîtă dusă de el împotriva liberalismului, pentru revoluția țărănească. Comparînd cartea lui Plehanov din 1909 despre Cernîșevski cu lucrarea scrisă tot de el în 1899, și care a stat la baza ei, Lenin arată cum concepțiile menșevice ale acestui autor duc la o apreciere nejustă a conținutului de clasă al activității lui Cernîșevski. «Preocupat de deosebirea *teoretică* dintre concepția materialistă și concepția idealistă a istoriei, Plehanov *a scăpat din vedere* deosebirea practic-politică și *de clasă* dintre un liberal și un democrat» (p. 531).

O comparație între observațiile făcute de Lenin pe marginea cărților lui Plehanov și Steklov ne permite să semnalăm atitudinea lui negativă față de cele două tendințe opuse manifestate în aprecierea marelui revoluționar-democrat rus: aceea de a-l apropia pe Cernîșevski de liberalism și de a estompa ideile lui revoluționar-democratice (Plehanov în cartea lui din 1909) și aceea de a șterge, într-o oarecare măsură, granița dintre concepțiile lui Cernîșevski și marxism (Steklov).

* * *

La baza materialelor publicate în volumul de față stau manuscrise ale lui Lenin în limbile rusă, germană și franceză și, în parte, în limba engleză; în text întîlnim totodată și cîteva titluri de cărți latinești și italiene, precum și cuvinte și expresii din latina și greaca veche. Cuvintele din manuscrisele lui Lenin — care erau simple însemnări, făcute pentru el și, în această formă, nu erau, desigur, destinate publicării — se prezintă adeseori într-o formă prescurtată, cîteodată ilizibilă, ceea ce explică descifrarea lor diferită de la o ediție la alta. Pentru o cît mai mare apropiere de manuscrisul lui Lenin,

termenii şi expresiile străine — cu excepţia celor bine cunoscute — care alternează cu textul rus şi care sînt scrise pe marginea cărţilor sau sînt legate cu contextul expunerii ulterioare, în volumul de faţă sînt redate în original, cu traducerea lor în josul paginii dacă n-au fost traduse de Lenin în text. Textul citatelor se deosebeşte prin ghilimele de cuvintele introduse de autor; traducerile lui Lenin sînt puse în ghilimele în formă de virgule („ "), iar cele redacţionale în ghilimele în formă de unghiuri (« »).

. . . .

Toate sublinierile din text ale autorului sînt redate cu diferite caractere de litere: cuvintele — sau o parte din ele — subliniate cu o linie subţire ondulată sau dreaptă sînt tipărite cu *cursive*; cele subliniate cu două linii — cu *c u r s i v e r ă r i t e* — cele cu trei — cu **aldine de rînd** ş.a.m.d.

Textul ediţiei de faţă a fost din nou confruntat cu manuscrisele lui Lenin, iar traducerile care aparţin redacţiei au fost confruntate cu izvoarele directe. La sfîrşitul volumului sînt date adnotări, un indice de publicaţii citate sau menţionate de V.I. Lenin, un indice de nume şi unul de materii.

Institutul de marxism-leninism
de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

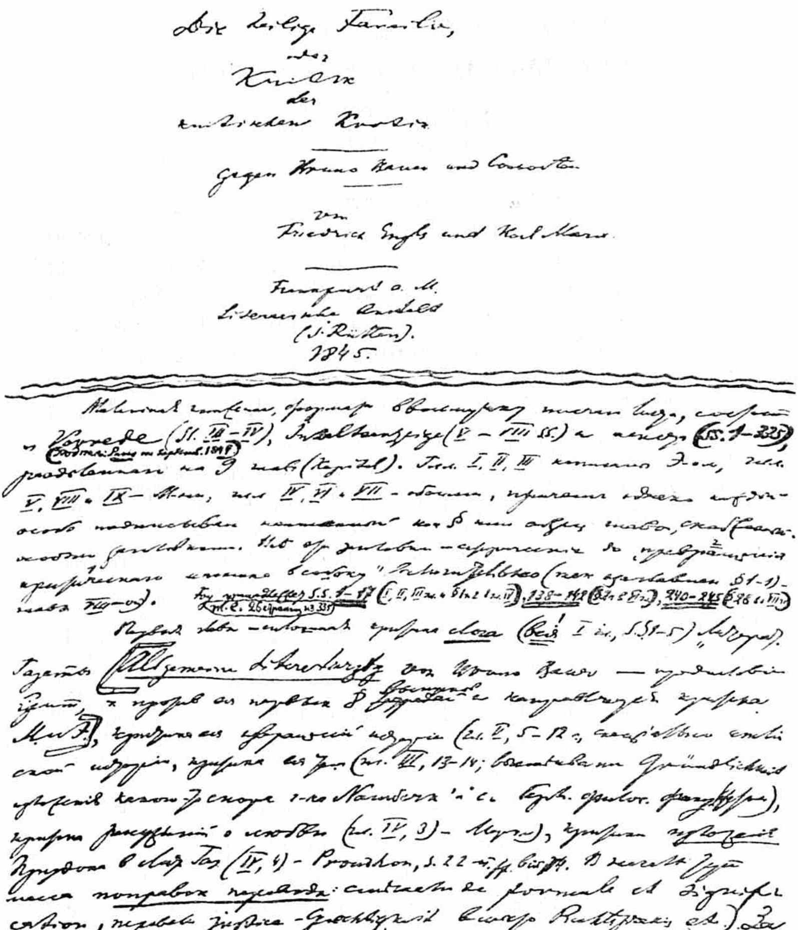
I
CONSPECTE ŞI FRAGMENTE

CONSPECTUL CĂRŢII „SFÎNTA FAMILIE“[1] DE MARX ŞI ENGELS

Scris nu mai devreme de 25 aprilie (7 mai) şi nu mai tîrziu de 7 (19) septembrie 1895

Publicat pentru prima oară în 1930, în „Culegeri din Lenin“, vol. XII

Se tipăreşte după manuscris


Die heilige Familie,
oder
Kritik
der
kritischen Kritik.
Gegen Bruno Bauer und Consorten
von
Friedrich Engels und Karl Marx.
Frankfurt a. M.
Literarische Anstalt
(J. Rütten).
1845.

Prima pagină a manuscrisului lui V.I. Lenin:
Conspectul cărţii «Sfînta familie» de Marx şi Engels. — 1895

Micşorat

SFÎNTA FAMILIE, SAU CRITICA CRITICII CRITICE [2]

ÎMPOTRIVA LUI BRUNO BAUER & Co.

DE FRIEDRICH ENGELS ŞI KARL MARX

FRANKFURT-AM-MAIN
LITERARISCHE ANSTALT
(J. RÜTTEN) 1845

Această cărticică, de format in—8°, este alcătuită dintr-o prefaţă (p. III—IV)* [7—8]** (cu indicaţia: *Paris*, septembrie 1844), tabla de materii (p. V—VIII) [749—751] şi textul (p. 1—335) [9—238], împărţit în nouă capitole (Kapitel). Capitolele I, II şi III au fost scrise de Engels, capitolele V, VIII şi IX de Marx, iar capitolele IV, VI şi VII de amîndoi, fiecare dintre ei semnînd separat paragraful sau alineatul scris de el în capitolul respectiv şi prevăzut cu titlu aparte. Toate aceste titluri sînt satirice şi merg pînă la „transformarea critică a unui măcelar în cîine“ (aşa este intitulat § 1 din capitolul VIII). Lui Engels îi aparţin paginile **1—17** [9—21] (capitolele I, II, III şi § 1 şi 2 din capitolul IV), **138—142** [103—105] (§ 2a din capitolul VI), **240—245** [169—173] (§ 2b din capitolul VII): | adică 26 de pagini din 335. |

Primele capitole sînt, de la un capăt la altul (*î n t r e g u l (!)* capitol I, p. 1—5 [9—11]), o critică a *stilului* folosit de „Literatur-Zeitung“ ||„*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ von Bruno Bauer; în prefaţă se spune că tocmai împotriva primelor ei 8 numere este îndreptată critica lui Marx şi Engels||, o critică a denaturărilor ei în domeniul istoriei (capitolul II, p. 5—12 [12—17], în special în acela al istoriei engleze), o critică a temelor tratate de ea (capitolul III, p. 13—14 [18—19], o ridiculizare a Gründ-

* *F. Engel* und *K. Marx*. Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Frankfurt a.M., 1845. — *Nota red.*

** *K. Marx* şi *F. Engels*. Opere, vol. 2, Bucureşti, E.S.P.L.P. 1958. — *Nota red.*

lichkeit* cu care este redată nu știu ce dispută dintre d-l Nauwerk și Facultatea de filozofie din Berlin[3]), o critică a considerațiilor ei cu privire la dragoste (capitolul IV, 3, — Marx), o critică a *modului cum sînt expuse ideile* lui Proudhon în „Literatur-Zeitung" (IV, 4, — Proudhon, p. 22 [25] u. ff. bis** 74 [59][4]. La început găsim aici *corectate* o mulțime de *greșeli de traducere*: s-a confundat formule et signification***, justice s-a tradus prin Gerechtigkeit**** în loc de Rechtpraxis***** etc.). După această critică a traducerii (pe care Marx o denumește Charakterisierende Übersetzung No. I, II u.s.w.******) urmează Kritische Randglosse No. I u.s.w.*******, în care Marx *ia apărarea* lui Proudhon împotriva criticilor de la „Literatur-Zeitung", opunînd speculației ideile sale vădit socialiste.

Tonul lui Marx față de Proudhon este foarte elogios (deși există și unele mici rezerve, ca, de pildă, o referire la articolul „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" al lui Engels, apărut în „Deutsch-Französische Jahrbücher"[5]).

Marx trece aici de la filozofia hegeliană la socialism: această trecere este evidentă; se vede ce a fost deja cucerit de Marx și cum trece el la un nou cerc de idei.

«Economia politică care acceptă relațiile proprietății private ca relații umane și raționale se găsește într-o contradicție permanentă cu premisa ei fundamentală, proprietatea privată, contradicție analogă cu aceea a teologului care dă întotdeauna reprezentărilor religioase o interpretare omenească și care tocmai prin aceasta păcătuiește întotdeauna împotriva premisei sale fundamentale: caracterul supraomenesc al religiei. Astfel, în economia politică, salariul apare la început ca partea proporțională din produs care revine muncii. Salariul și beneficiul la capital se află unul față de celălalt în raporturile cele mai amicale, reciproc favorabile și în aparență cît se poate de umane. Mai tîrziu însă se vădește că, dimpotrivă, aceste raporturi sînt dintre cele mai ostile, că salariul și beneficiul la capital sînt

* — seriozității. — *Nota trad.*
** — und folgende bis — și următoarele pînă la. — *Nota trad.*
*** — formula cu semnificația. — *Nota trad.*
**** — dreptate. — *N ta trad.*
***** — practică juridică. — *Nota trad.*
****** — traducere caracterizantă nr. I, II etc. — *Nota trad.*
******* — nota critică marginală nr. I etc. — *Nota trad.*

într-un raport *invers*. La început valoarea pare să fie raţional determinată prin cheltuielile de producţie ale unui lucru şi prin utilitatea lui socială. Pe urmă însă se constată că valoarea este o determinare pur întîmplătoare, care nu se află în nici un raport cu cheltuielile de producţie sau cu utilitatea socială. La început se consideră că mărimea salariului se stabileşte printr-un acord *liber* consimţit între muncitorul liber şi capitalistul liber. Pe urmă însă se vădeşte că muncitorul este nevoit să lase să i se stabilească salariul de către capitalist, după cum capitalistul este nevoit să i-l fixeze la un nivel cît mai coborît. În locul *libertăţii* celor două Parthei*» [chiar aşa este scris acest cuvînt în cartea de faţă] «contractante, a intervenit *constrîngerea*. Tot astfel stau lucrurile cu comerţul şi cu toate celelalte relaţii economice. Economiştii simt şi ei uneori aceste contradicţii, şi dezvăluirea acestora constituie conţinutul principal al controverselor lor. Dar, atunci cînd devin conştienţi de existenţa acestor contradicţii, economiştii atacă *ei înşişi proprietatea privată* sub una dintre formele ei *parţiale*, acuzînd cutare sau cutare forme parţiale că falsifică salariul raţional în sine, adică în închipuirea lor, valoarea raţională în sine, comerţul raţional în sine. Astfel, Adam Smith se dedă uneori la atacuri împotriva capitaliştilor, Destutt de Tracy împotriva bancherilor, Simonde de Sismondi împotriva sistemului industrial, Ricardo împotriva proprietăţii funciare, iar aproape toţi economiştii moderni împotriva capitaliştilor *neindustriali*, în persoana cărora proprietatea apare numai în calitate de *consumator*.

Prin urmare, uneori — mai ales atunci cînd atacă vreun abuz special — economiştii subliniază cu titlu de excepţie aparenţa de uman în relaţiile economice, dar de cele mai multe ori ei consideră aceste relaţii tocmai în ceea ce le *deosebeşte* în mod categoric de ceea ce este uman, adică în sensul lor strict economic. Nefiind conştienţi de existenţa acestei contradicţii, ei se zbat înăuntrul ei.

Proudhon a pus capăt o dată pentru totdeauna acestei inconştienţe. El a luat în serios *aparenţa umană* a relaţiilor economice şi a opus-o cu hotărîre *realităţii* lor *inumane*. El a silit

* — părţi. — *Nota trad.*

aceste relații să fie în realitate ceea ce sînt în imaginea pe care și-au făcut-o despre ele înseși sau, mai bine zis, să renunțe la această imagine despre ele înseși și să recunoască că în realitate nu au nimic uman. Și de aceea, pe deplin consecvent cu sine însuși, el a arătat că nu cutare sau cutare formă aparte de proprietate privată, cum pretindeau ceilalți economiști, ci proprietatea privată pur și simplu, în universalitatea ei, falsifică relațiile economice. El a făcut tot ce poate să facă critica economiei politice fără a părăsi punctul de vedere al economiei politice» (36—39) [35—36].

Reproșul lui Edgar (de la „Literatur-Zeitung"), că Proudhon face din „dreptate" o „divinitate", este respins de Marx pe considerentul că în lucrarea sa din 1840 Proudhon nu se situează pe „punctul de vedere al dezvoltării germane din 1844" (39) [36], că acesta este un păcat general al francezilor, că trebuie să ne amintim și de referirea lui Proudhon la negația care înfăptuiește dreptatea, referire care ne permite să ne debarasăm și de acest absolut în istorie (um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein — la sfîrșitul p. 39). «Dacă Proudhon nu merge pînă la capăt și nu trage o asemenea concluzie, aceasta se datorește numai nenorocului de a se fi născut francez și nu german» (39—40) [36—37].

Urmează, mai departe, Nota critică marginală nr. II (40—46) [37—41], în care se conturează deosebit de limpede concepția aproape formată a lui Marx asupra rolului revoluționar al proletariatului.

...«Economia politică de pînă acum, pornind de la existența *bogăției*, pe care mișcarea proprietății private o creează, chipurile, pentru *popoare*, a ajuns la considerații care fac apologia proprietății private. Proudhon pornește de la faptul contrar, pe care economia politică îl voalează prin sofisme, și anume de la existența sărăciei pe care o creează mișcarea proprietății private, și ajunge la concluzii care neagă proprietatea privată. Prima critică a proprietății private pornește, firește, de la faptul în care esența plină de contradicții a acestei proprietăți private se manifestă în forma cea mai palpabilă, cea mai flagrantă și de-a dreptul revoltătoare pentru sentimentul omului: de la existența sărăciei, a mizeriei» (41) [37—38].

«Proletariatul şi bogăţia formează doi opuşi. Ca atare, constituie un tot întreg. Ambele sînt generate de lumea proprietăţii private. Problema constă în a şti ce poziţie determinată ocupă fiecare dintre aceste două elemente în cadrul acestui antagonism. Nu este suficient să le declari ca fiind două laturi ale unui tot întreg.

Proprietatea privată, ca proprietate privată, ca bogăţie, este silită să-şi menţină *propria ei existenţă* şi deci existenţa contrariului ei: proletariatul. Ea este latura *pozitivă* a antagonismului, proprietatea privată satisfăcută în sine însăşi.

Dimpotrivă, proletariatul, ca proletariat, este silit să se desfiinţeze pe sine însuşi, deci să desfiinţeze şi opusul său, care-l condiţionează, care-l face să fie proletariat: proprietatea privată. El este latura *negativă* a opoziţiei, neliniştea dinăuntrul ei, proprietatea privată suprimată şi care se suprimă singură.

Clasa posedantă şi clasa proletariatului reprezintă aceeaşi înstrăinare de sine a omului. Dar prima clasă se simte satisfăcută şi afirmată în această înstrăinare de sine; ea vede în înstrăinare *propria ei putere* şi posedă în ea *aparenţa* unei existenţe umane; cea de-a doua clasă însă se simte anihilată în această înstrăinare şi vede în ea propria ei neputinţă şi realitatea unei existenţe inumane. Această clasă, ca să folosim o expresie a lui Hegel, reprezintă în oropsire *revolta* împotriva acestei oropsiri, revoltă spre care ea este necesarmente împinsă de contradicţia dintre *natura* ei omenească şi condiţiile ei de viaţă, care sînt o negare făţişă, categorică şi atotcuprinzătoare a însăşi acestei naturi.

Aşadar, în cadrul acestui antagonism, proprietarul privat reprezintă partea *conservatoare*, iar proletarul partea *distructivă*. De la primul porneşte acţiunea îndreptată spre menţinerea antagonismului, de la cel de-al doilea acţiunea îndreptată spre desfiinţarea lui.

E drept că, în cadrul mişcării ei economice, proprietatea privată duce la propria ei desfiinţare, dar numai pe calea unei dezvoltări independente de ea, inconştiente, care are loc împotriva voinţei ei şi care e determinată de însăşi natura obiectului, numai prin aceea că generează proletariatul *ca* proletariat, mizeria conştientă de mizeria ei spirituală şi fizică, dezumani-

zarea conștientă de dezumanizarea ei, și care de aceea tinde să se desfiinţeze pe sine însăşi. Proletariatul aduce la îndeplinire sentința pe care proprietatea privată o pronunță împotriva ei însăşi generînd proletariatul, după cum aduce la îndeplinire sentința pe care munca salariată o pronunță împotriva ei însăşi producînd bogăția altora și propria ei mizerie. Repurtînd victoria, proletariatul nu devine nicidecum latura absolută a societății, căci el repurtează victoria numai desființîndu-se pe sine și desființînd și contrariul său. O dată cu victoria proletariatului dispare atît proletariatul, cît și opusul său, care-l condiționează: proprietatea privată.

Dacă autorii socialiști atribuie proletariatului acest rol istoric mondial, ei n-o fac nicidecum pentru că ar considera, cum pretinde critica critică, că proletarii sînt niște *zei*. Ba chiar dimpotrivă. Pentru că în proletariatul gata format este practic terminată desprinderea de tot ce este uman, chiar și de *aparența* de uman; pentru că în condițiile de viață ale proletariatului sînt întrunite toate condițiile de viață ale societății actuale, ajunse la punctul culminant al inumanului; pentru că în proletariat omul s-a pierdut pe sine însuși, dar în același timp nu numai că a căpătat conștiința teoretică a acestei pierderi, dar este și direct silit să se revolte împotriva acestui inuman, împins fiind de *mizerie* — această expresie practică a *necesității* —, de mizeria absolut neîndurătoare, care nu mai poate fi înlăturată, care nu mai poate fi înfrumusețată — iată de ce proletariatul poate și trebuie să se elibereze pe sine. Dar el nu se poate elibera pe sine fără să desființeze propriile sale condiții de viață. El nu poate desființa propriile sale condiții de viață fără să desființeze *toate* condițiile inumane de viață ale societății actuale, sintetizate în propria sa situație. Nu degeaba trece el prin școala aspră, dar care călește, a *muncii*. Nu este vorba de ceea ce cutare sau cutare proletar sau chiar întregul proletariat *consideră* că este scopul său în momentul de față. Este vorba de *ceea ce* proletariatul *este* în realitate și de ceea ce va fi el istoricește nevoit să facă în virtutea acestei *existențe*. Ținta și acțiunea sa istorică îi sînt dinainte trasate, în modul cel mai limpede și irevocabil, de propriile sale condiții de viață, precum și de întreaga organizare a societății burgheze

contemporane. Nu este nevoie să vorbim aici amănunțit despre faptul că o parte considerabilă din proletariatul englez și francez este deja *pătrunsă de conștiința* sarcinii ei istorice și lucrează în permanență la dezvoltarea și limpezirea definitivă a acestei conștiințe» (42—45) [38—40].

NOTA CRITICĂ MARGINALĂ Nr. 3

«D-l Edgar nu poate să nu știe că d-l Bruno Bauer a pus la baza tuturor considerațiilor sale «conștiința de sine *infinită*» și a socotit acest principiu ca fiind totodată și principiul creator al evangheliilor, care prin infinita lor lipsă de conștiință s-ar părea că se află în contradicție directă cu conștiința de sine infinită. Tot astfel Proudhon consideră egalitatea ca principiu creator al proprietății private, care se află în contradicție directă cu egalitatea. Dacă d-l Edgar va compara pentru moment *egalitatea* franceză cu conștiința de sine germană, va găsi că acest din urmă principiu exprimă *în manieră germană*, adică în formele gîndirii abstracte, ceea ce primul exprimă *în manieră franceză*, adică în limbajul politicii și al intuiției gînditoare. Conștiința de sine este egalitatea omului cu el însuși în gîndirea pură. Egalitatea este conștiința de sine a omului dobîndită în sfera practicii, adică conștiința pe care o are un om despre alt om ca egal al său și atitudinea unui om față de alt om ca egal al său. Egalitatea este expresia franceză care desemnează unitatea esenței omenești, conștiința generică și comportarea generică a omului, identitatea practică dintre om și om, adică raportul social sau omenesc al omului față de om. De aceea, după cum în Germania critica distructivă, înainte de a ajunge în persoana lui *Feuerbach* la intuirea *omului real*, se străduia să distrugă cu ajutorul principiului *conștiinței de sine* tot ce este determinat și existent, tot astfel critica distructivă din Franța se străduia să obțină același rezultat cu ajutorul principiului *egalității*» (48—49) [42—43].

«Părerea că filozofia este expresia abstractă a stării de lucruri existentă îi aparține la origine nu d-lui Edgar, ci lui *Feuerbach*, primul care a definit filozofia ca empirism speculativ și mistic și a demonstrat acest lucru» (49—50) [43].

««Revenim mereu la aceeaşi chestiune... Proudhon scrie în interesul proletarilor»*. Ceea ce-l îndeamnă să scrie nu este interesul criticii satisfăcute de sine şi nici vreun interes abstract sau creat în mod artificial, ci un interes de masă, real, istoric, un interes care duce dincolo de o simplă *critică*, un interes care va duce la *criză*. Proudhon nu numai că scrie în interesul proletarilor, dar este el însuşi proletar, ouvrier**. Lucrarea lui este un manifest ştiinţific al proletariatului francez şi are de aceea cu totul altă importanţă istorică decît elucubraţiile literare ale unui critic critic oarecare» (52—53) [45].

«Dorinţa lui Proudhon de a suprima lipsa de avuţie şi vechea formă de avuţie este cu totul identică cu dorinţa lui de a suprima raportul practic înstrăinat al omului faţă de *esenţa* lui *obiectuală*, de a suprima expresia *economică-politică* a înstrăinării de sine a omului. Dar, întrucît critica pe care o face el economiei politice continuă să rămînă în cadrul premiselor economiei politice, redobîndirea lumii obiective mai apare la Proudhon sub forma economică-politică a *posesiunii*.

Proudhon nu opune lipsei de avuţie avuţia, cum pretinde critica critică, ci, dimpotrivă, opune vechii forme de avuţie — adică *proprietăţii private* — *posesiunea*. El proclamă posesiunea «*funcţie socială*». Or, ceea ce prezintă «interes» într-o funcţie nu este «a exclude» pe altul, ci a pune în acţiune şi a-ţi realiza forţele proprii, forţele propriei tale fiinţe.

Proudhon n-a reuşit să expună această idee într-un mod adecvat. Ideea de «posesiune *egală*» exprimă în termenii economiei politice, adică tot într-o formă înstrăinată, teza că *obiectul*, ca *fiinţare pentru om*, ca *fiinţare obiectuală a omului*, este în acelaşi timp *fiinţarea în fapt a omului pentru alt om*, *relaţia* lui *umană faţă de alt om*, *comportarea socială a omului faţă de om*. Proudhon suprimă înstrăinarea economică-politică, rămînînd *în cadrul* acestei înstrăinări» (54—55) [46—47].

||Acest pasaj este extrem de caracteristic, deoarece arată cum se apropie Marx de ideea fundamentală a întregului său „sistem“, sit venia verbo***, şi anume de ideea relaţiilor sociale de producţie.||

* Citat de Marx după Edgar.
** — muncitor. — *Nota trad.*
*** — dacă ne putem astfel exprima. *Nota trad.*

Notăm, ca un amănunt, că la p. 64 [53] Marx consacră 5 rînduri faptului că „critica critică" traduce cuvîntul maréchal prin „Marschall"* în loc de „Hufschmied"**.

Foarte interesante sînt paginile **65—67** [53—55] (Marx *se apropie* de teoria valorii bazate pe muncă); p. 70—71 [53—55] (răspunsul dat de Marx lui Edgar, care îl acuză pe Proudhon că face confuzie atunci cînd spune că muncitorul nu poate să răscumpere produsul său), 71—72 și **72—73** [57—59] (socialism visător, idealist, „eteric" (ätherisch) și socialism și comunism „de masă").

P. 76 [61]. (§ 1, alineatul 1: *Feuerbach* a dezvăluit misterele reale, Szeliga[6] — viceversa).

P. 77 [61—62]. (Ultimul alineat: *anacronismul* relației *naive* dintre bogați și săraci: „si le riche le savait!"***).

P. **79—85** [62—67]. (Toate aceste 7 pagini sînt, în întregime, *extrem* de interesante. Iată, de pildă, § 2: *«Misterul construcției speculative»* — critica filozofiei speculative cu cunoscutul exemplu al „fructului", *der* Frucht, critică *direct îndreptată și împotriva lui Hegel.* Tot aici găsim extrem de interesanta observație că, în cadrul expunerii speculative, Hegel oferă „foarte des" o expunere reală care sesizează obiectul însuși — die *Sache* selbst).

P. 92, 93 [71, 73] — observații *fragmentare* împotriva Degradierung der Sinnlichkeit****.

P. 101 [78]. «El» (Szeliga) «nu este în stare... să vadă că *industria și comerțul* făuresc cu totul alte imperii universale decît creștinismul și morala, fericirea vieții de familie și bunăstarea burtă-verzimii».

P. 102 [78—79]. (Sfîrșitul alineatului 1 — observații înțepătoare în legătură cu rolul *notarilor* în societatea actuală... «Notarul este duhovnicul laic. El e *puritan* de profesie; or, «cinstea — spune Shakespeare — nu e o puritană»[7]. El este în același timp un mijlocitor pentru tot felul de scopuri, sforarul intrigilor și uneltirilor burgheze».)

P. 110 [84]. Un alt exemplu de ridiculizare a speculației abstracte: „construcția" care arată cum devine omul stă-

* — «mareșal» — *Nota trad.*
** — «potcovar». *Nota trad.*
*** — «ah, de-ar ști bogatul!». — *Nota trad.*
**** — degradarea senzorialității. — *Nota trad.*

pîn peste animale; „*animalul*“ (*das* Tier) ca abstracție se transformă din leu în mops ș.a.m.d.

P. 111 [84—85]. Un pasaj caracteristic cu privire la Eugène Sue[8]: din fățărnicie față de bourgeoisie*, el idealizează din punct de vedere moral chipul grizetei, ocolind atitudinea ei față de căsătorie, legătura ei „naivă“ cu l'étudiant sau cu l'ouvrier**. «Tocmai prin această legătură, ea» (grisette) «constituie un contrast cu adevărat omenesc față de soția fățarnică, meschină și egoistă a burghezului, față de întreaga sferă a burgheziei, adică față de sfera oficială».

P. 117 [89]. „Masa“ din secolul al XVI-lea și cea din secolul al XIX-lea erau „von vorn herein“*** diferite.

P. **118—121** [90—92]. Acest pasaj (din cap. VI: «Critica critică absolută, sau critica critică în persoana d-lui Bruno». 1) Prima campanie a criticii absolute. a) «*Spiritul*» și «*masa*») este *e x t r e m* de important: critica concepției potrivit căreia istoria a fost neizbutită datorită interesului manifestat față de ea de către masă și datorită faptului că s-a contat pe masă, care s-a mulțumit cu o înțelegere „superficială“ a „ideii“.

«De aceea, dacă critica absolută într-adevăr condamnă ceva ca «superficial», acest ceva este pur și simplu întreaga istorie de pînă acum, ale cărei acțiuni și idei au fost acțiuni și idei ale «maselor». Ea respinge istoria creată *de masă* și vrea să pună în locul ei istoria *critică* (vezi articolele d-lui Julius Faucher despre problemele de actualitate ale Angliei[9])». (119) [90].

NB «*«Ideea»* se discredita totdeauna de îndată ce se despărțea de *«interes»*. Pe de altă parte, este lesne de înțeles că, atunci cînd apare pentru prima oară pe scena lumii, orice *«interes»* de masă care-și croiește drum în istorie depășește cu mult, în *«idee»* sau în *«reprezentare»*, limitele sale reale și se confundă ușor cu interesul *omenesc* în general. Această *iluzie* formează ceea ce *Fourier* numește *tonul* fiecărei epoci istorice» (119) [91], fapt ilustrat cu exemplul revoluției franceze (119—120) și cu celebrele cuvinte *(120* in fine****) [91]:

* — burghezie. — *Nota trad.*

** — cu studentul sau cu muncitorul. — *Nota trad.*

*** — «din capul locului». — *Nota trad.*

**** — la sfîrșit. — *Nota trad.*

NB ‖ «O dată cu profunzimea acţiunii istorice va creşte deci şi amploarea masei care o înfăptuieşte».

Pînă unde ajunge, la Bauer, rigoarea împărţirii lui Geist şi Masse* se vede din următoarea frază împotriva căreia se pronunţă Marx: «în masă şi nu în altceva trebuie căutat adevăratul duşman al spiritului»[10] (121) [92].

La această afirmaţie Marx răspunde că duşmanii progresului sînt produsele, care au căpătat o existenţă de sine stătătoare (verselbständigten), ale autoînjosirii maselor, dar nu nişte produse ideale, ci nişte produse materiale, care au o existenţă exteriorizată. Încă din 1789 revista lui Loustallot[11] avea ca epigraf:

> Les grands ne nous paraissent grands
> Que parce que nous sommes à genoux.
> Levons-nous!**

Dar pentru a te ridica (122) [92], spune Marx, nu este de ajuns să faci acest lucru în gînd, în idee.

«*Critica absolută* a învăţat însă din «*Fenomenologia*»[12] lui Hegel cel puţin o *artă*: aceea de a transforma lanţurile *reale*, *obiective*, care există *în afara mea*, în lanţuri *exclusiv ideale*, exclusiv *subiective*, care există numai *în mine*, şi de a transforma, în consecinţă, toate luptele *exterioare* şi senzoriale în lupte de idei pure» (122) [92].

Prin aceasta, conchide Marx cu sarcasm, se poate dovedi armonia prestabilită care există între critica critică şi cenzură, iar cenzorul poate fi prezentat nu ca un zbir poliţienesc (Polizeischerge), ci ca o personificare a tactului meu şi a simţului măsurii.

Preocupată de al ei „Geist", critica absolută nu cercetează dacă în pretenţiile lui găunoase (windigen) nu există cumva vorbe goale, amăgire de sine, inconsistenţă (Kernlosigkeit).

«La fel se petrec lucrurile şi cu «*progresul*». Cu toate pretenţiile de «*progres*», se observă mereu cazuri de *regres* şi de *mişcare în cerc*. Departe de a presupune că categoria «*progres*» este lipsită de orice conţinut, că ea este o categorie abstractă, critica absolută, dimpotrivă, dă dovadă de atîta profunzime, încît

* — spirit şi masă. — *Nota trad.*

** — Cei mari ni se par mari
Numai pentru că stăm în genunchi.
Să ne ridicăm! — *Nota trad.*

consideră *«progresul»* ca ceva absolut, pentru a putea să explice regresul prin existența unui *«adversar personal»* al progresului: *masa»* (123—124) [93].

«Toți autorii comuniști și socialiști au pornit de la constatarea că, pe de o parte, chiar și acțiunile strălucite, desfășurate în cele mai favorabile condiții, rămîn, după cît se pare, fără rezultate strălucite și degenerează în banalitate, iar pe de altă parte orice *progres al spiritului* a fost pînă acum un progres în detrimentul *majorității omenirii*, a cărei situație a devenit din ce în ce *mai inumană*. De aceea ei au declarat că *«progresul»* (vezi *Fourier*) e o *vorbă goală*, un cuvînt abstract și nesatisfăcător; ei și-au dat seama (vezi, printre alții, și *Owen*) că lumea civilizată are un viciu fundamental; de aceea au supus unei *critici* necruțătoare bazele *reale* ale societății contemporane. Acestei critici comuniste i-a corespuns imediat în practică mișcarea *masei largi*, în detrimentul căreia a avut loc pînă acum dezvoltarea istorică. Trebuie să cunoști atracția spre știință, setea de cunoștințe, energia morală și năzuința neobosită spre autoinstruire a muncitorilor francezi și englezi pentru ca să-ți poți face o idee despre noblețea *omenească* a acestei mișcări» (124—125) [94].

«Ce uriaș avantaj față de autorii comuniști: să te scutești de cercetarea izvoarelor lipsei de spirit, ale indolenței, ale superficialității și mulțumirii de sine și, *descoperind* că aceste calități sînt contrare spiritului și progresului, să te mulțumești să le faci o *morală* severă!» (125) [94].

«Relația dintre «spirit și masă» are însă și un sens *ascuns*, care se va dezvălui pe de-a-ntregul în cursul raționamentelor ulterioare. Aici ne mărginim doar să-l semnalăm. Relația dintre «spirit» și «masă» *descoperită* de d-l Bruno, nu este în realitate altceva decît *desăvîrșirea critic-caricaturală a concepției hegeliene despre istorie*, concepție care, la rîndul ei, nu este altceva decît expresia speculativă a dogmei *germane-creștine* cu privire la opoziția dintre *spirit* și *materie*, dintre *dumnezeu* și *lume*. În istorie, în viața omenirii însăși, această opoziție se exprimă prin faptul că puține *personalități* alese, în calitate de spirit *activ*, se opun restului omenirii ca unei *mase lipsite de spirit*, ca *materiei*» (126) [95].

Și Marx arată că Geschichtsauffassung* a lui Hegel presupune spiritul abstract și absolut, al cărui purtător este masa. Paralel cu doctrina lui Hegel s-a dezvoltat în Franța învățătura *doctrinarilor*[13] (126), care proclamau suveranitatea rațiunii în opoziție cu suveranitatea poporului, pentru a exclude masa și a guverna singuri (allein).

Hegel «se face vinovat de o dublă inconsecvență» (127) [96]: 1) el afirmă că filozofia este ființarea spiritului absolut, dar nu afirmă că acest spirit este individul filozofic; 2) numai în aparență (nur zum Schein) face el din spiritul absolut făuritorul istoriei, numai post festum**, numai în conștiință.

Bruno înlătură această inconsecvență: el declară că *critica* este spiritul absolut și făuritorul de fapt al istoriei.

«De o parte se află masa ca element pasiv, lipsit de spirit, neistoric, ca element *material* al istoriei; de cealaltă parte se află *spiritul*, *critica*, d-l Bruno & Co., ca element activ de la care pornește orice acțiune *istorică*. Opera de transformare a societății se reduce la *activitatea cerebrală* a criticii critice» (128) [96].

Ca un prim exemplu al „campaniilor criticii absolute împotriva masei", Marx menționează atitudinea adoptată de Br. Bauer în *Judenfrage**** și se referă cu acest prilej la cele spuse de el împotriva lui Bauer în *„Deutsch-Französische Jahrbücher"*[14].

«Una dintre principalele preocupări ale criticii absolute este aceea de a da mai întîi *o justă formulare* tuturor problemelor timpului. Într-adevăr, ea nu răspunde la problemele *reale*, ci le substituie *cu totul alte* probleme... Astfel, ea a denaturat și «problema evreiască», în așa fel încît nu a mai trebuit să cerceteze *emanciparea politică*, care constituie conținutul acestei probleme, și a putut, dimpotrivă, să se mulțumească cu o critică a religiei evreilor și cu descrierea statului german-creștin.

Ca și celelalte manifestări originale ale criticii absolute, această metodă reprezintă și ea repetarea unei scamatorii *speculative*. Filozofia *speculativă*, și în special filozofia *hegeliană*, considera necesar să transpună toate problemele în forma

* — concepția despre istorie. — *Nota trad.*
** — după aceea. — *Nota trad.*
*** — problema evreiască. — *Nota trad.*

rațiunii speculative, dezbrăcîndu-le de forma judecății omenești sănătoase, și să transforme orice problemă reală într-una *speculativă* pentru a-i putea da un răspuns. Denaturînd problemele *mele* și punîndu-mi în gură propriile *ei* probleme, la fel cum face catehismul, filozofia speculativă a putut să aibă, firește, ca și catehismul, răspunsuri pregătite la fiecare dintre problemele mele» (134—135) [100—101].

În § 2a, scris de Engels (...««Critica» și «Fuerbach». Condamnarea filozofiei»...), p. 138—142 [103—105], găsim elogii foarte călduroase la adresa lui Feuerbach. În legătură cu atacurile „criticii" împotriva filozofiei și cu faptul că îi opune acesteia (filozofiei) bogăția reală a relațiilor omenești, „conținutul imens al istoriei", „semnificația omului" etc. etc., mergînd pînă la a spune că „misterul sistemului este dezvăluit", Engels spune:

«Dar cine a dezvăluit misterul «sistemului»? *Feuerbach*. Cine a spulberat dialectica noțiunilor, acest război al zeilor care era cunoscut numai filozofilor? *Feuerbach*. Cine a pus în locul vechilor zdrențe, inclusiv «infinita conștiință de sine», nu «*semnificația omului*» — ca și cum omul ar mai avea vreo altă semnificație în afară de aceea de a fi om! —, ci pe «*omul*» însuși? *Feuerbach* și numai *Feuerbach*. El a mai făcut ceva. A distrus de mult înseși categoriile cu care «*critica*» operează acum pe toată linia: «bogăția reală a relațiilor omenești, conținutul imens al istoriei, lupta istoriei, lupta masei împotriva spiritului» etc. etc.

După ce omul a fost cunoscut ca esență, ca bază a oricărei activități și a oricăror rînduieli omenești, singură «*critica*» mai este în stare să inventeze *noi categorii* și să-l transforme iarăși pe *omul* însuși, ceea ce și face de altfel, într-o categorie și într-un principiu al unei serii întregi de categorii. Prin aceasta ea pornește, ce-i drept, pe singura cale de salvare ce i-a mai rămas inumanității *teologice* neliniștite și hărțuite. *Istoria* nu face *nimic*; ea «nu posedă *nici un fel* de bogăție imensă», «nu dă *nici un fel* de bătălii»! Nu «istoria», ci tocmai *omul*, omul real și viu — iată cine face totul, cine posedă totul și dă toate aceste bătălii. «Istoria» nu este o personalitate aparte, care se folosește de om ca de un mijloc pentru atingerea țelurilor *ei*.

Istoria *nu este altceva* decît activitatea omului care îşi urmăreşte ţelurile sale. Dacă, după toate demonstraţiile geniale ale lui *Feuerbach*, critica *absolută* îşi mai permite să ne servească iarăşi toate aceste vechituri într-o formă nouă»... (139—140) [104] etc., atunci chiar numai acest fapt este suficient pentru a aprecia naivitatea critică etc.

Apoi, în legătură cu faptul că ea opune „materiei" spiritul (critica a denumit masa „*materie*"), Engels spune:

«Aşadar, nu este oare critica absolută o manifestare *autentic germană-creştină*? După ce lupta în jurul vechii opoziţii dintre spiritualism şi materialism a fost epuizată în toate sensurile şi după ce această opoziţie a fost înlăturată o dată pentru totdeauna de *Feuerbach*, «critica» o transformă iarăşi, şi încă în forma cea mai respingătoare, într-o dogmă fundamentală şi face să triumfe «*spiritul german-creştin*»» (141) [105].

În legătură cu cuvintele lui Bauer: «În măsura în care evreii au avansat astăzi în sfera teoriei, ei sînt realmente emancipaţi; în măsura în care vor să fie liberi, ei sînt liberi»[15], Marx spune:

«Această teză oferă posibilitatea de a măsura dintr-o dată prăpastia critică ce desparte de socialismul *absolut* comunismul şi socialismul profan al *masei*. Prima teză a socialismului profan respinge ca pe o iluzie emanciparea *exclusiv în sfera teoriei* şi proclamă că libertatea *reală* cere, pe lîngă o «*voinţă*» idealistă, condiţii foarte palpabile, foarte materiale. Cît de inferioară sfintei critici este «*masa*», care consideră că sînt necesare răsturnări materiale, practice chiar şi numai pentru a cuceri timpul şi mijloacele de care este nevoie pentru a se putea ocupa cu «*teoria*»!» (142) [106].

Urmează apoi (p. 143—167) [106—122] critica cea mai plictisitoare şi extrem de şicanatoare la adresa lui „Literatur-Zeitung", un fel de comentariu amănunţit cu caracter „nimicitor". Absolut nimic interesant.

Sfîrşitul paragrafului (b) Problema evreiască nr. II. 142—185 [105—133], p. **167—185** [121—133], conţine un răspuns interesant dat de Marx la cele spuse de Bauer în apărarea cărţii sale „Judenfrage", care fusese criticată cu asprime în „*Deutsch-Französische Jahrbücher*" (Marx se referă tot timpul la ele). Marx subliniază aici cu toată tăria şi pune în relief principiile fundamentale ale *întregii* sale concepţii despre lume.

„Problemele religioase actuale au acum o semnificație socială“ (167) [122], acest lucru a mai fost arătat în „Deutsch-Französische Jahrbücher“. Acolo a fost caracterizată „situația *reală* a evreilor în societatea burgheză contemporană“. „D-l Bauer explică pe evreii *reali* prin *religia mozaică*, în loc să explice misterul religiei mozaice prin *evreii reali*“ (167—168) [122].

D-l Bauer nu bănuiește „că iudaismul laic real, deci și iudaismul religios, este permanent generat de viața societății burgheze contemporane și își găsește dezvoltarea supremă în *sistemul bănesc*“.

În „Deutsch-Französische Jahrbücher“ s-a arătat că dezvoltarea iudaismului trebuie căutată «in der commerziellen und industriellen Praxis»*, că iudaismul practic „vollendete Praxis der christlichen Welt selber ist“** (169) [123].

«S-a demonstrat că sarcina de a înlătura esența iudaică este în realitate sarcina de a înlătura *spiritul iudaic al societății burgheze*, neomenescul actualei practici a vieții, al cărui punct culminant este *sistemul bănesc*» (169) [123].

Cerînd libertate, evreul cere implicit ceea ce nu este de loc în contradicție cu libertatea politică (172) [125]; este vorba de libertatea *politică*.

«D-lui Bauer i s-a arătat că *scindarea* omului în *cetățean* nereligios și în *persoană particulară* religioasă nu este de loc în contradicție cu emanciparea politică».

După aceea urmează imediat:

«I s-a mai arătat că, așa cum statul se emancipează de religie emancipîndu-se de *religia de stat* și lăsînd religia în voia ei în cadrul societății civile, tot așa și omul se emancipează *politicește* de religie prin aceea că începe s-o considere nu ca pe o chestiune publică, ci ca pe o *chestiune privată* a lui. În sfîrșit, i s-a arătat că atitudinea teroristă a *revoluției* franceze față de *religie* este departe de a infirma această concepție, ea nefăcînd, dimpotrivă, altceva decît s-o confirme» (172) [125].

Evreii vor allgemeine Menschenrechte***.

«În „Deutsch-Französische Jahrbücher“ i s-a demonstrat d-lui Bauer că această «umanitate liberă» și «recunoașterea» ei nu sînt altceva decît recunoașterea *individului egoist al*

* — «În practica comercială și industrială» — *Nota trad.*
** — «este practica desăvîrșită a lumii creștine însăși» — *Nota trad.*
*** — drepturile universale ale omului. — *Nota trad.*

societății civile și a mișcării *neînfrînate* a elementelor spirituale și materiale care formează conținutul situației în viață a acestui individ, conținutul vieții civile *actuale*; că de aceea *drepturile omului* nu-l eliberează pe om de religie și nu fac decît să-i acorde *libertatea religiei*; că ele nu-l eliberează de proprietate, ci îi acordă *libertatea proprietății*; că nu-l eliberează de goana murdară după îmbogățire, ci nu fac decît să-i acorde *libertatea ocupațiilor*.

I s-a arătat că *recunoașterea drepturilor omului de către statul modern* are același sens ca și *recunoașterea sclaviei* de către statul *antic*. Căci, după cum în statul antic *baza firească* a statului o constituia sclavia, tot așa și în *statul modern baza firească* a statului o constituie societatea civilă, precum și *omul* societății civile, adică omul independent, legat de alți oameni numai prin legăturile interesului privat și ale necesității naturale *inconștiente*, omul *sclav* al ocupației sale și al nevoii *egoiste* proprii, ca și al nevoii egoiste a altuia. Statul modern a recunoscut această bază firească a sa ca atare în *drepturile universale ale omului*»[16] (175) [127].

„Evreul este cu atît mai îndreptățit să ceară recunoașterea „umanității" sale „libere", «cu cît «societatea civilă liberă» are pe de-a-ntregul un caracter comercial, evreiesc, evreul fiind de la bun început un membru necesar al ei».

Că „drepturile omului" nu sînt înnăscute, ci au luat naștere pe cale istorică, asta o știa și Hegel (176) [128].

Relevînd contradicțiile *constituționalismului*, „critica" nu le generalizează (fasst nicht den allgemeinen Widerspruch des Constitutionalismus*) (177—178) [128]. Dacă ar fi făcut acest lucru, ar fi trecut de la monarhia constituțională la *statul reprezentativ democratic*, la statul modern desăvîrșit (178) [128].

Activitatea industrială nu se desființează prin desființarea privilegiilor (breslelor, corporațiilor etc.), ci, dimpotrivă, se dezvoltă cu și mai multă forță. Proprietatea funciară nu se desființează prin desființarea privilegiilor funciare; «dimpotrivă, abia după desființarea privilegiilor proprietății funciare începe circulația ei universală pe calea liberei parcelări și a liberei înstrăinări» (180) [130].

---

* — nu înțelege contradicția generală a constituționalismului. — *Nota trad.*

Comerțul nu se desființează prin desființarea privilegiilor comerciale, ci, dimpotrivă, abia atunci devine un comerț cu adevărat liber: «tot așa și religia se desfășoară în toată universalitatea ei *practică* numai acolo unde nu există nici un fel de religie *privilegiată* (să ne amintim de statele Americii de Nord)».

... «Tocmai *sclavia societății burgheze* este *în aparență* cea mai mare *libertate*»... (181) [131].

Curmării (Auflösung) (182) [131] existenței *politice* a religiei (desființarea bisericii de stat), a *proprietății* (desființarea censului electoral) etc. îi corespunde «o mare plinătate a vieții» lor, «care de aici înainte se supune nestingherită propriilor sale legi și se desfășoară în toată amploarea sa».

Anarhia este legea societății burgheze emancipate de privilegii (182—183) [131].

...c) *BĂTĂLIA CRITICĂ ÎMPOTRIVA REVOLUȚIEI FRANCEZE*

« «Ideile — scrie Marx citîndu-l pe Bauer — pe care revoluția franceză le-a trezit la viață nu ne-au dus însă dincolo de *rînduielile* pe care această revoluție a vrut să le desființeze prin violență».

Ideile nu pot niciodată să ducă dincolo de cadrul vechii rînduieli a lumii: întotdeauna ele pot să ducă numai dincolo de cadrul ideilor vechii rînduieli a lumii. În general, ideile *nu* pot *înfăptui nimic*. Pentru înfăptuirea ideilor este nevoie de oameni, care trebuie să întrebuințeze forța practică» (186) [133].

Revoluția franceză a generat ideile comunismului (Babeuf), care, elaborate în mod consecvent, conțineau ideea unei noi Weltzustand*.

Referindu-se la afirmația lui Bauer că statul trebuie să țină legați laolaltă diferiții atomi egoiști, Marx spune (188—189) [134—135] că în realitate membrii societății burgheze nu sînt de loc atomi, ci numai își închipuie că sînt; căci ei nu-și sînt suficienți lor înșiși, ca atomii, ci depind de ceilalți oameni, iar nevoile lor îi pun în fiecare moment în această dependență.

«Așadar, *necesitatea naturală*, *însușirile ființei omenești*, oricît de înstrăinată ar fi forma sub care s-ar manifesta ele, *interesul* — iată ce-i leagă pe membrii societății civile unul de

* — rînduieli a lumii. — *Nota trad.*

altul. Viaţa *civilă* şi nu cea *politică* constituie legătura *reală* dintre ei... Numai *prejudecata politică* îşi mai poate închipui în vremea noastră că statul trebuie să cimenteze viaţa civilă, pe cînd în realitate, dimpotrivă, viaţa civilă este aceea care cimentează statul» (189) [135].

Robespierre, Saint-Just şi partidul lor au sucombat fiindcă au confundat societatea realist-democratică antică, întemeiată pe sclavie, cu statul reprezentativ, spiritualist-democratic modern, întemeiat pe societatea burgheză. Înainte de a fi executat, Saint-Just a arătat panoul (Tabelle — afişul? — atîrnat) cu *drepturile omului*, spunînd: „C'est pourtant moi qui ai fait cela"*. «Dar acest panou proclama drepturile unui om care nu poate fi omul republicii antice, după cum nici relaţiile sale *economice şi industriale* nu sînt cele *antice*» (192) [137].

Ceea ce a căzut pradă lui Napoleon la 18 brumar[17] n-a fost mişcarea revoluţionară, ci burghezia liberală. După căderea lui Robespierre, sub Directorat, începe înfăptuirea prozaică a societăţii burgheze: Sturm und Drang al întreprinderilor comerciale, tumultul (Taumel) noii vieţi burgheze; «progresul *real* al *proprietăţii funciare* franceze, a cărei structură feudală fusese sfărîmată de ciocanul revoluţiei şi pe care acum, în primul lor elan de activitate înfrigurată, nenumăraţi proprietari noi o cultivă multilateral; primele mişcări ale industriei devenite libere — iată unele manifestări de viaţă ale societăţii burgheze de curînd născute» (192—193) [138].

CAP. VI. CRITICA CRITICĂ ABSOLUTĂ, SAU CRITICA CRITICĂ ÎN PERSOANA D-LUI BRUNO

...3) A TREIA CAMPANIE A CRITICII ABSOLUTE...

d) BĂTĂLIA CRITICĂ ÎMPOTRIVA MATERIALISMULUI FRANCEZ

(195—211) [139—150]

||Capitolul acesta (§ d din partea a 3-a a cap. VI) este unul dintre cele mai preţioase din cuprinsul cărţii. Aici nu găsim în nici un caz o critică chiţibuşară, ci o expunere pe de-a-ntregul pozitivă. Este *o scurtă schiţă a istoriei materialismului francez*.

* — «Şi, totuşi, eu am făcut asta». — *Nota trad.*

Ar trebui transcris aici întregul capitol; de aceea mă mărginesc să fac un scurt conspect al conținutului.||

Iluminismul francez din secolul al XVIII-lea și materialismul francez n-au fost numai o luptă împotriva instituțiilor politice existente, ci și o luptă, tot atît de fățișă, împotriva *metafizicii* secolului al XVII-lea, și anume împotriva metafizicii lui *Descartes*, *Malebranche*, *Spinoza și Leibniz*. «Filozofia a fost opusă metafizicii, așa cum Feuerbach a opus filozofia trează beției speculative, atunci cînd a luat, pentru prima oară, poziție hotărîtă contra lui Hegel» (196) [140].

Metafizica secolului al XVII-lea, înfrîntă de materialismul secolului al XVIII-lea, a cunoscut o restaurare victorioasă și substanțială (gehaltvolle) în filozofia germană, și în special în filozofia speculativă germană a secolului al XIX-lea. Hegel a îmbinat în mod genial această metafizică cu întreaga metafizică și cu idealismul german, întemeind ein metaphysisches Universalreich*. Apoi a urmat iarăși «un atac împotriva metafizicii speculative și a oricărei metafizici în general. Ea va fi învinsă pentru totdeauna de acel materialism care a fost dus la perfecțiune prin activitatea speculației însăși și care coincide cu umanismul. Dar, așa cum Feuerbach a reprezentat în domeniul teoriei materialismul care coincide cu umanismul, tot așa socialismul și comunismul francez și englez au reprezentat acest materialism în domeniul practicii» (196—197) [140].

Există două tendințe în materialismul francez: 1) cea care pornește de la Descartes, 2) cea care pornește de la Locke. Cea de-a doua mündet direkt in den Socialismus** (197) [140].

Prima tendință, materialismul mecanicist, duce la științele naturii, așa cum s-au dezvoltat ele în Franța.

Descartes, în fizica sa, declară că materia este unica substanță. Materialismul mecanicist francez acceptă fizica lui Descartes și respinge metafizica lui.

«Medicul *Leroy* pune temelia acestei școli; în persoana medicului *Cabanis* ea atinge punctul său culminant; medicul *Lamettrie* este centrul ei».

Descartes încă trăia cînd *Leroy* a transpus asupra omului construcția mecanică a animalului, declarînd că sufletul este

* — un imperiu metafizic universal. — *Nota trad.*
** — duce direct la socialism. — *Nota trad.*

un *modus* al *corpului*, iar ideile sînt mișcări mecanice (198) [141]. *Leroy* credea chiar că Descartes și-a ascuns adevărata lui părere. Descartes a protestat.

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, *Cabanis* a desăvîrșit *materialismul cartezian* în cartea sa „Rapports du physique et du moral de l'homme"[18].

Încă de la începuturile ei, metafizica secolului al XVII-lea a avut ca antagonist materialismul. Descartes a avut ca adversar pe *Gassendi*, restauratorul materialismului epicurian[19], iar în Anglia pe *Hobbes*.

Voltaire (199) [141] a remarcat că indiferența francezilor din secolul al XVIII-lea față de controversele dintre iezuiți și alții se datora nu atît filozofiei, cît speculațiilor financiare ale lui *Law*. Mișcarea teoretică spre materialism se explică prin Gestaltung* practică a vieții franceze din vremea aceea. Practicii materialiste îi corespundeau teorii materialiste.

Metafizica secolului al XVII-lea (Descartes, Leibniz) mai era încă legată de un conținut pozitiv. Ea făcea descoperiri în matematică, în fizică și în alte științe. În secolul al XVIII-lea, științele pozitive s-au separat și metafizica war fad geworden**.

În anul cînd a murit Malebranche s-au născut Helvétius și Condillac (199—200) [142].

Pe plan teoretic, metafizica secolului al XVII-lea a fost subminată de *Pierre Bayle*, a cărui armă era scepticismul[20]. El a combătut mai ales pe Spinoza și pe Leibniz. A proclamat societatea ateistă. A fost „ultimul metafizician în sensul secolului al XVII-lea și primul filozof în sensul secolului al XVIII-lea" (200—201) [142], cum a spus un scriitor francez.

Pe lîngă această combatere negativă era nevoie și de un sistem pozitiv, antimetafizic. El a fost oferit de *Locke*.

Materialismul este fiul Marii Britanii. Chiar și scolasticul ei *Duns Scotus*, se întreba *„ob die Materie nicht denken könne"****. El era nominalist. Nominalismul, în genere, este prima expresie a materialismului[21].

Adevăratul părinte al materialismului englez este *Bacon*. («Dintre proprietățile inerente materiei, cea dintîi și cea mai

* — organizarea. — *Nota trad.*
** — a devenit anostă. — *Nota trad.*
*** — «dacă materia nu poate să cugete». — *Nota trad.*

importantă este mişcarea, nu numai ca mişcare mecanică şi matematică, dar, şi mai mult, ca impuls, ca spirit vital, ca tensiune, ca chin (Qual)... al materiei» — 202 [143].)

«La *Bacon*, care este primul lui creator, materialismul mai conţine încă, într-o formă naivă, germenii unei dezvoltări multilaterale. Materia surîde omului întreg în toată strălucirea ei poetică sensibilă».

La Hobbes, materialismul devine *unilateral*, menschenfeindlich, mechanisch*. Hobbes a sistematizat materialismul lui Bacon, dar nu a fundamentat (begründet) mai amănunţit principiul lui de bază, potrivit căruia ideile şi cunoştinţele provin din lumea simţurilor (Sinnenwelt), p. 203 [143—144].

După cum *Hobbes* a spulberat prejudecăţile *teiste* ale materialismului lui Bacon, tot aşa şi Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley etc. au desfiinţat ultimele bariere teologice ale senzualismului[22] lui Locke.

Condillac a îndreptat senzualismul lui Locke împotriva metafizicii secolului al XVII-lea; el a publicat lucrări în care combate sistemele lui Descartes, Spinoza, Leibniz şi Malebranche[23].

Francezii „au civilizat“ (205) [145] materialismul englezilor.

La *Helvétius* (care porneşte şi el tot de la Locke) materialismul capătă un caracter specific francez.

Lamettrie ne oferă o îmbinare a materialismului cartezian cu cel englez.

Robinet are cele mai multe legături cu metafizica.

«După cum materialismul *cartezian* duce la *ştiinţele naturii în sensul strict al cuvîntului*, tot aşa şi cealaltă orientare a materialismului francez duce direct la *socialism* şi la *comunism*» (206) [146].

Nimic nu este mai uşor decît a deduce din premisele materialismului socialismul (reconstruirea lumii senzoriale — a lega interesul particular de cel general — a distruge Geburtsstätten** antisociale ale crimei etc.).

Fourier porneşte direct de la doctrina materialiştilor francezi. *Babuviştii* au fost materialişti primitivi, neevoluaţi[24]. Bentham îşi întemeiază sistemul său pe morala lui Helvétius, iar *Owen* porneşte de la sistemul lui Bentham pentru a fundamenta

* — ostil omului, mecanicist. — *Nota trad.*
** — izvoarele. — *Nota trad.*

comunismul englez. *Cabet* aduce din Anglia în Franța ideile comuniste (devine der populärste wenn auch flachste* reprezentant al comunismului) (208) [147]. „O bază științifică mai serioasă" au *Dézamy*, *Gay* etc., care dezvoltă doctrina materialismului ca o doctrină a *umanismului real*.

La p. 209—211 [148—149] Marx dă într-o notă (cu petit pe două pagini) *extrase* din *Helvétius*, *Holbach* și *Bentham*, pentru a dovedi legătura dintre *materialismul* secolului al XVIII-lea și *comunismul englez* și *francez* al secolului al XIX-lea.

Din paragrafele care urmează merită să fie relevat acest pasaj: «Controversa dintre *Strauss* și *Bauer* cu privire la *substanță* și *conștiința de sine* este o controversă *în cadrul* speculației *hegeliene*. În sistemul lui Hegel există *trei* elemente: *substanța spinozistă*, *conștiința de sine fichteeană* și *unitatea hegeliană*, necesarmente contradictorie, a acestor două elemente: *spiritul absolut*. Primul element este *natura* travestită metafizic, considerată în *separarea* ei de om; al doilea element este *spiritul* travestit metafizic, considerat în separarea lui de natură; al treilea element este *unitatea*, travestită metafizic, a ambilor factori: *omul real* și *specia umană* reală» (220) [155], precum și următorul alineat, care cuprinde o apreciere asupra lui Feuerbach: «*Strauss* și Bauer au aplicat amîndoi în domeniul teologiei, într-un mod pe deplin consecvent, *sistemul lui Hegel*. Primul a luat ca *punct de plecare spinozismul*, iar al doilea *fichteismul*. Amîndoi supun *criticii* sistemul lui Hegel, în măsura în care la el fiecare dintre cele două elemente arătate este *denaturat* de celălalt, în timp ce ei au dat fiecăruia dintre aceste elemente o dezvoltare *unilaterală*, deci consecventă. De aceea, în critica lor, amîndoi depășesc *limitele* filozofiei lui Hegel, dar totodată continuă să rămînă *în limitele* speculației acestuia, fiecare reprezentînd numai *una* din laturile sistemului lui. *Feuerbach* este primul care, pornind *de la punctul de vedere hegelian*, l-a completat și l-a criticat pe *Hegel*. Reducînd spiritul *absolut*, metafizic, la «*omul real întemeiat pe natură*», el a desăvîrșit *critica religiei* și, în același timp, a schițat cu măiestrie trăsăturile fundamentale ale *criticii speculației hegeliene* și deci ale *criticii oricărei metafizici* în general» (220—221) [155—156].

* — cel mai popular, dar totodată și cel mai superficial. — *Nota trad.*

Marx ironizează „teoria conştiinţei de sine“ a lui Bauer pentru idealismul ei (sofismele idealismului absolut — 222 [155]), arată că aceasta este o parafrazare a lui Hegel, citează „*Fenomenologia*“ lui şi observaţiile critice ale lui *Feuerbach* (din „Philosophie der Zukunft“[25], p. 35, în legătură cu faptul că filozofia neagă — negiert — „sensibilul material“, aşa cum teologia neagă „natura otrăvită de păcatul originar“).

Capitolul următor (VII) începe şi el cu cea mai plictisitoare critică şicanatoare 1), p. 228—235 [161—166]. În *§ 2a* există un pasaj interesant.

Marx reproduce din „Literatur-Zeitung“ scrisoarea unui „reprezentant al masei“, care cere să se studieze realitatea, ştiinţele naturii, industria (236) [166] şi care, pentru acest motiv, a fost ocărît de „critică“:

«Sau (!) credeţi — au exclamat „criticii“, combătînd pe acest reprezentant al masei — că cunoaşterea realităţii istorice este deja terminată? Sau (!) cunoaşteţi măcar o singură perioadă din istorie care să fie realmente cunoscută?»

«Sau — răspunde Marx — critica critică crede că a ajuns măcar la *începutul* cunoaşterii realităţii istorice atîta timp cît exclude *din* mişcarea istorică atitudinea teoretică şi practică a omului faţă de natură, faţă de ştiinţele naturii şi faţă de industrie? Sau crede că a cunoscut realmente vreo perioadă istorică oarecare fără să fi cunoscut, de pildă, industria acelei perioade, modul nemijlocit de producere a vieţii însăşi? Este adevărat că critica critică spiritualistă, *teologică*, cunoaşte — cunoaşte cel puţin în închipuirea ei — numai acţiunile politice, literare şi teologice răsunătoare ale istoriei. Aşa cum separă gîndirea de simţuri, sufletul de corp şi aşa cum se separă ea însăşi de lume, tot aşa rupe ea istoria de ştiinţele naturii şi de industrie, considerînd că istoria îşi are obîrşia nu în producţia *materială* grosolană de pe pămînt, ci în formaţiile nebuloase ale norilor de pe cer» *(238)* [168].

Nota bene

Acest reprezentant al masei este calificat de critică drept un *massenhafter Materialist** (239) [166].

«La francezi şi la englezi, critica nu este o persoană oarecare abstractă, transcendentă, aflată în afara omenirii; ea este

---

* — *materialist de masă.* — *Nota trad.*

activitatea omenească reală a unor indivizi care sînt membri activi ai societăţii şi care, ca oameni, suferă, simt, gîndesc şi acţionează. De aceea critica făcută de ei este în acelaşi timp pătrunsă de practică, comunismul lor este un socialism în care ei indică măsuri practice, palpabile şi în care îşi găseşte expresia nu numai gîndirea lor, ci, într-o măsură şi mai mare, şi activitatea lor practică. De aceea ea este o critică vie, reală a societăţii existente, cunoaşterea cauzelor «decăderii»» (244) [171—172].

||Întregul cap. VII (228—257) [169—181], în afară de pasajele reproduse, conţine numai şicane şi parodii de necrezut, dă la iveală cele mai mărunte contradicţii, ridiculizează tot felul de absurdităţi apărute în „Literatur-Zeitung" etc.||

În cap. VIII (258—333 [182—236]) avem paragraful despre „transformarea critică a unui măcelar în cîine" şi, mai departe, despre Fleur de Marie a lui *Eugène Sue* (trebuie să fie un roman cu acest titlu sau unul dintre eroii vreunui roman[26]) cu cîteva mici observaţii „radicale", dar neinteresante, făcute de Marx. Merită să fie semnalate cel mult p. *285* × [201], care conţine cîteva observaţii cu privire la teoria hegeliană a pedepsei, şi p. *296* [209—210], în care critică pe *Eugène Sue* pentru că apără sistemul detenţiunii celulare (Cellularsystem). ((*După cît se vede*, Marx se pronunţă aici împotriva socialismului superficial pe care îl propaga Eugène Sue şi care, *după cît se vede*, era apărat în „Literatur-Zeitung".))

De pildă, Marx îl ironizează pe *Sue* pentru ideea de a se recompensa virtutea prin intermediul statului, tot aşa cum se pedepseşte viciul (p. 300—301 [213]; el dă chiar un tabel comparativ de justice criminelle şi justice vertueuse!*).

P. *305—306* [216]: Observaţii critice împotriva „Fenomenologiei" lui Hegel.

307 [217]: Dar uneori, în pofida teoriei sale, Hegel face în „Fenomenologie" o caracterizare *reală* a relaţiilor *omeneşti.*

309 [219]: Filantropia ca *Spiel*** a celor bogaţi *(309—310)* [218—219].

* — al justiţiei penale şi al justiţiei virtuoase! — *Nota trad.*
** — *joacă, amuzament.* — *Nota trad.*

312—313 [220—221]: citate foarte concludente din *Fourier* despre umilirea femeii[27] ‖contra dezideratelor moderate ale „criticii“ şi ale lui Rudolf, eroul lui Eugène Sue?‖

× «După Hegel, pedeapsa este sentinţa pe care criminalul şi-o pronunţă singur. *Gans* a dezvoltat mai pe larg această teorie. La *Hegel*, ea nu este decît *vălul speculativ* al străvechiului *jus talionis**, dezvoltat de *Kant* ca *singura* teorie *juridică* a pedepsei. La Hegel, autocondamnarea criminalului rămîne o simplă *„idee“*, o interpretare pur speculativă a *sancţiunilor penale empirice curente*. De aceea, în concepţia lui Hegel, alegerea formei pedepsei este lăsată pe seama fiecărei trepte de dezvoltare a statului, adică el lasă pedeapsa aşa cum există. Tocmai prin aceasta se dovedeşte el a fi un critic mai mare decît imitatorul său critic. O asemenea doctrină *penală*, care vede în infractor şi un *om*, poate să facă acest lucru numai în *abstracţie*, în închipuire, tocmai pentru că *pedeapsa*, *constrîngerea* sînt în contrazicere cu modul *uman* de a proceda. De altfel, aplicarea practică a unor astfel de teorii ar fi imposibilă. Locul legii abstracte l-ar lua arbitrarul pur subiectiv, deoarece în fiecare caz în parte adaptarea pedepsei la individualitatea infractorului ar depinde de aprecierea unor persoane oficiale «onorabile şi cumsecade». Încă şi Platon şi-a dat seama că *legea* trebuie să fie unilaterală şi că trebuie *să facă abstracţie* de orice individualitate. Dimpotrivă, în cadrul unor relaţii *umane*, pedeapsa nu va fi *într-adevăr* nimic altceva decît sentinţa pe care infractorul o pronunţă împotriva lui însuşi. Nimănui nu-i va trece prin minte să-l convingă pe infractor că *o constrîngere exterioară*, exercitată de alţii asupra persoanei sale, ar fi o constrîngere exercitată de el asupra lui însuşi. În *ceilalţi* oameni el va găsi, dimpotrivă, salvatori fireşti care îl vor izbăvi de pedeapsa pe care şi-a aplicat-o singur, ceea ce înseamnă că raportul va fi cu totul inversat» (285—286) [201].

* — *legea talionului. — Nota trad.*

«Misterul acestei cutezanțe a lui Bauer» (305) [216] (mai sus era un citat din „Anekdota"[28]) «îl constituie *«Fenomenologia» lui Hegel*. Deoarece Hegel, în «Fenomenologia» lui, pune conștiința de sine în locul *omului*, realitatea omenească *cea mai variată* apare aici numai ca o formă *determinată*, ca *o determinare a conștiinței de sine*. Dar o simplă determinare a conștiinței de sine este o *«categorie pură»*, o simplă «idee», pe care deci o pot suprima în gîndirea «pură» și o pot depăși prin gîndire pură. În «Fenomenologia» lui Hegel *sînt lăsate* neatinse bazele *materiale, sensibile, obiective* ale diferitelor forme înstrăinate ale conștiinței de sine a omului, și toată munca distructivă a avut drept rezultat *filozofia* cea mai *conservatoare* [Sic!], pentru că un asemenea punct de vedere își închipuie că el a biruit *lumea obiectivă, lumea* sensibilă reală, de îndată ce a transformat-o într-un «lucru gîndit», într-o simplă *determinare a conștiinței de sine*, și că acum poate să-l dizolve în *«eterul gîndirii pure»* pe adversarul devenit *eteric*. De aceea «Fenomenologia» sfîrșește, în mod absolut consecvent, prin a pune în locul oricărei realități omenești *«cunoașterea absolută»*: *cunoaștere* pentru că acesta este singurul mod de existență al conștiinței de sine, iar conștiința de sine este considerată ca singurul mod de existență al omului, și *absolută* pentru că conștiința de sine se cunoaște numai pe sine însăși și nu mai este stingherită de nici un fel de lume obiectivă. Hegel face din om *omul conștiinței de sine*, în loc de a face din conștiința de sine *conștiința de sine a omului*, a omului real, care trăiește deci într-o lume reală, obiectivă și e condiționat de ea. Hegel așază lumea cu *capul* în jos, și de aceea poate să desființeze, tot în *cap*, toate limitele, ceea ce nu împiedică, firește, ca pentru *senzorialitatea cea rea*, pentru omul *real*, ele să continue să existe. În afară de aceasta, el consideră în mod necesar drept limită tot ce vădește *mărginirea conștiinței de sine generale*, orice senzorialitate, realitate, individualitate a oamenilor, ca și a lumii lor. Întreaga «Fenomenologie» vrea să demonstreze că *conștiința de sine* e *singura și întreaga realitate*»... (306) [216].

...«În sfîrșit, se înțelege de la sine că, dacă «Fenomenologia» lui Hegel, în ciuda păcatului ei originar speculativ, prezintă în multe puncte elementele unei caracterizări reale a relațiilor dintre oameni, d-l Bruno & Co. ne oferă, dimpotrivă, numai o caricatură lipsită de conținut»... (307) [217].

«Fără să vrea, Rudolf a exprimat prin aceasta misterul, de mult dezvăluit, că însăşi sărăcia cumplită a oamenilor, mizeria fără margini care este nevoită să primească pomană, trebuie să servească drept *joacă* pentru aristocraţia banului şi pentru aristocraţia culturii, trebuie să existe pentru flatarea amorului ei propriu, pentru gîdilarea vanităţii ei, pentru amuzamentul ei. Numeroasele asociaţii de binefacere din Germania, numeroasele societăţi de binefacere din Franţa, numeroasele donchişoterii caritabile din Anglia, concertele, balurile, spectacolele, banchetele în folosul săracilor şi chiar subscripţiile publice pentru sinistraţi nu au nici o altă semnificaţie» (309—310) [219].

Şi Marx citează din Eugène Sue:

«Vai, doamnă, nu e de ajuns că am dansat în folosul acestor sărmani polonezi... Să fim filantropi pînă la capăt... Să mergem acum *să cinăm în folosul săracilor!*» (310) [219].

La p. 312—313 [220—221] găsim citate *d i n F o u r i e r* (adulterul — bonton; pruncuciderea comisă de femeile seduse — cercul vicios... «Gradul de emancipare a femeii este măsura naturală a emancipării generale»... (312) [221]. Civilizaţia face ca orice viciu simplu să devină complex, echivoc, ipocrit) şi Marx adaugă:

|| «Este de prisos să opunem ideilor lui Rudolf caracterizarea magistrală dată de Fourier *căsătoriei*, cît şi scrierile fracţiunii materialiste a comunismului francez» (313) [221].

P. 313 [221] u.ff. împotriva proiectelor *politice-economice* utopice ale lui *Eugène Sue* şi ale lui *Rudolf* (probabil un erou al romanului lui Sue), proiecte privind asocierea bogaţilor cu săracii şi organizarea muncii (ceea ce trebuie să facă statul) etc., de exemplu încă o *Armenbank* |7) — b) «Banca pentru săraci», p. 314—318 [222—224] | = împrumuturi fără dobîndă pentru şomeri. Marx ia *c i f r e l e* proiectului şi arată cît de mici — ridicol de mici — sînt ele în comparaţie cu nevoile. Şi ca idee Armenbank nu este cu nimic mai bună decît Sparkassen*... adică beruht** die Einrichtung*** băncii pe «ideea fantastică că este suficient să schimbi *repartiţia* salariilor pentru ca muncitorul să aibă din ce trăi tot anul» (316—317) [223—224].

* — casele de economii. — *Nota trad.*
** — se bazează. — *Nota trad.*
*** — organizarea. — *Nota trad.*

În § c 318—320 [224—226], «*Gospodăria model de la Bouqueval*», este supus unei analize nimicitoare proiectul, elogiat de „critică", al lui Rudolf, care înfățișează o gospodărie-model: Marx îl consideră drept utopic, deoarece fiecărui francez îi revine în medie numai $^1/_4$ livră de carne pe zi, numai 93 frs.* venit anual etc.; în proiect se prevede că oamenii vor lucra *de două ori mai mult* ca de obicei etc. etc. ((Nu e interesant.))

320 [226]: «Mijlocul magic cu ajutorul căruia Rudolf săvîrșește toate acțiunile sale salvatoare, toate vindecările sale miraculoase îl constituie nu cuvintele sale frumoase, ci *banii* săi. Așa sînt moraliștii, spune Fourier. Trebuie să fii milionar pentru a putea imita pe eroii lor.

Morala este „l'impuissance mise en action"[29]. Ori de cîte ori se află în luptă împotriva unui viciu, ea iese înfrîntă. Și Rudolf nici nu se ridică măcar la nivelul punctului de vedere al moralei de sine stătătoare, care, cel puțin, are la bază conștiința *demnității omenești*. Morala lui, dimpotrivă, are la bază conștiința slăbiciunii omenești. El este un reprezentant al *moralei teologice*» (320—321) [226].

...«După cum în *realitate toate* deosebirile se contopesc tot mai mult în deosebirea dintre *sărac* și *bogat*, așa și în *idee toate* deosebirile aristocratice se reduc la opoziția dintre *bine* și *rău*. Această deosebire este ultima formă pe care aristocratul o dă prejudecăților sale»... (323—324) [228—229].

...«Pentru Rudolf, fiecare dintre mișcările sufletului său prezintă o importanță neînchipuit de mare. De aceea el le observă și le cîntărește neîncetat...» (Exemple.) «Acest domn sus-pus seamănă cu membrii «*Tinerei Anglii*», care vor și ei să reformeze lumea, săvîrșesc fapte nobile și au accese similare de isterie»... (326) [230—231].

Nu cumva Marx se referă aici la filantropii tory englezi care au introdus bilul celor 10 ore de muncă?[30]

---

* — franci. — *Nota trad.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI FEUERBACH „PRELEGERI DESPRE ESENȚA RELIGIEI“[31]

Scris nu mai devreme de 1909

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

L. FEUERBACH. OPERE, Vol. *8*, 1851
«*PRELEGERI* DESPRE ESENȚA RELIGIEI»[32]

8°. R. 807

Prefața este datată 1.I.51 — Feuerbach vorbește aici despre cauzele neparticipării sale la revoluția din 1848, «al cărei sfîrșit a fost atît de rușinos și lipsit de rezultate» (VII)*. Revoluția din 1848 n-a avut Orts- und Zeitsinn**; *constituționaliștii* așteptau libertatea de la *cuvîntul* des Herrn***, *republicanii* (VII—VIII) de la *dorințele* lor («era de ajuns *să dorești* republica pentru ca ea să capete viață»)... (VIII). «Dacă revoluția va izbucni din nou și dacă eu voi lua parte activă la desfășurarea ei, atunci puteți... fi siguri că această revoluție va fi victorioasă, că pentru monarhie și ierarhie a sosit ziua judecății de apoi» (VII).

Feuerbach n-a înțeles revoluția din 1848

Prelegerea 1 (1—11).

P. 2: «Ne-am săturat de idealism, atît de cel filozofic, cît și de cel politic; acum vrem să fim materialiști politici».

Sic!!

3—4 — De ce s-a retras Feuerbach la țară: ruptura cu «lumea care crede în dumnezeu», p. 4 (Z. 7 v.u.****) (comp. p. 3 in f. *****), pentru a trăi în mijlocul „naturii" (5), pentru ablegen****** toate reprezentările „überspannten"*******.

în lături cu „überspanntes"!

* *L. Feuerbach*. Sämtliche Werke, Bd. 8, Leipzig, 1851. — *Nota red.*
** — simțul locului și al timpului. — *Nota trad.*
*** — suveranului. — *Nota trad.*
**** — Zeile 7 von unten — rîndul 7 de jos. — *Nota trad.*
***** — in fine — la sfîrșit. — *Nota trad.*
****** — a se descotorosi de — *Nota trad.*
******* — extravagante. — *Nota trad.*

7—11 Feuerbach prezintă o schiță a operelor sale (7—9: „Istoria filozofiei moderne") (9—11 „Spinoza", „Leibniz")[33]. *Prelegerea a 2-a* (12—20).

12—14 — „Bayle".

„senzorialitatea" la Feuerbach

15: În concepția mea, *Sinnlichkeit** înseamnă «unitatea adevărată, nu născocită și artificială, ci realmente existentă, dintre material și spiritual; de aceea ea are pentru mine aceeași semnificație ca și realitatea».

Sinnlich este nu numai Magen, ci și Kopf** (15).

(16—20: Feuerbach, lucrarea despre nemurire[34]; expunere.)

Prelegerea a 3-a (21—30).

Mi s-au adus obiecții împotriva „Esenței creștinismului"[35] în sensul că la mine *omul* nu depinde de nimic, «mi s-au adus obiecții împotriva acestei pretinse divinizări a omului de către mine» (24). «Ființa pe care omul o consideră ca premergătoare lui... *nu* este *nimic altceva decît natura*, iar nu dumnezeul vostru». (25).

«Ființa — lipsită de conștiință — a naturii este, după părerea mea, o ființă veșnică, care n-are origine, este prima ființă, dar prima în timp și nu ca rang; este prima ființă fizicește și nu moralicește»... (27).

În negația mea se cuprinde și o afirmație...

«Fără îndoială, o concluzie a doctrinei mele este că nu există dumnezeu» (29), dar aceasta decurge din cunoașterea esenței lui dumnezeu (= expresia esenței naturii, a esenței omului).

Prelegerea a 4-a.

«La baza religiei stă sentimentul dependenței» (31) („Furcht"*** 33—4—5—6).

cf. Marx und Engels[36]

«Așa-zișii filozofi speculativi sînt... *aceia* care nu caută ca noțiunile lor să concorde cu lucrurile, ci, dimpotrivă, vor ca lucrurile să concorde cu noțiunile lor» (31).

* — *senzorialitate.* — *Nota trad.*
** — senzorial este nu numai stomacul, ci și capul. — *Nota trad.*
*** — «frica». — *Nota trad.*

(Prelegerea a 5-a)

— în special *moartea* dă naştere fricii, credinţei în dumnezeu (41).

«Urăsc idealismul care îl smulge pe om din natură; nu mi-e ruşine că sînt dependent de natură» (44).

«Pe cît de puţin vreau eu, în „Esenţa creştinismului", să-l divinizez pe om, cum prosteşte mi s-a reproşat, ...pe atît de puţin vreau să divinizez natura în sensul teologiei...» (46—47).

Prelegerea a 6-a. — Cultul animalelor (50 ff.*).

«Ceea ce ţine pe om sub dependenţa sa... este natura, care este un obiect al simţurilor... Toate impresiile pe care natura le produce asupra omului prin intermediul simţurilor... pot să devină motive de adoraţie religioasă» (55).

(Prelegerea a 7-a.)

Prin egoism eu înţeleg nu egoismul „filistinului şi al burghezului" (63), ci principiul filozofic al concordanţei cu natura, cu raţiunea omului, contrar „ipocriziei teologice, fantasticului religios şi speculativ, despotismului politic" (63 i.f.). Cf. *64, foarte important*[37].

„Egoismul" şi semnificaţia lui

Id. 68 i.f. şi 69 i.f. — egoismul (în sens filozofic) este rădăcina religiei.

(70: Die Gelehrten** pot fi bătuţi numai cu propriile lor arme, adică cu citate)... ...„man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d.h. Zitate schlagen kann"... (70).

Între altele, la p. 78, Feuerbach întrebuinţează expresia: Energie, d.h. Thätigkeit***. Acest lucru merită să fie notat. Într-adevăr, în noţiunea de energie există un moment subiectiv care lipseşte, de pildă, în noţiunea de mişcare. Sau, mai bine zis, în noţiunea sau în întrebuinţarea noţiunii de energie există ceva care exclude obiectivitatea. Energia lunii (cf.) versus**** mişcarea lunii.

cu privire la cuvîntul energie

* — und folgende — şi următoarele. — *Nota trad.*
** — Savanţii. — *Nota trad.*
*** — adică activitate. — *Nota trad.*
**** — faţă de. — *Nota trad.*

107 i.f. ...«Natura este ființa primordială, ființa primă și ultimă»...

senzorialul=primul, ceea ce există și este adevărat prin sine însuși

111: ...«Pentru mine... în filozofie... senzorialul este primul; dar este primul nu numai în sensul filozofiei speculative, în care primul înseamnă ceva din al cărui cadru trebuie să ieșim, ci primul în sensul că nu poate fi dedus din altul, că există și este adevărat prin sine însuși».

...«Spiritualul nu este nimic în afara senzorialului și fără senzorial».

N.B. în general p. 111 ...«veridicitatea și substanțialitatea (N.B.) simțurilor, de la care... pornește... filozofia»...

112... «Omul cugetă numai cu ajutorul capului său, existent sub raport senzorial; rațiunea are un teren senzorial trainic în cap, în creier, în locul de concentrare a simțurilor».

Vezi p. 112 despre veridicitatea (Urkunden*) simțurilor.

N.B.

114: Natura = ființă inițială, unableitbares, ursprüngliches Wesen**.

«Așa depind una de alta. „Esența religiei" și „Principiile filozofiei"»[38] (113).

«Eu nu divinizez nimic, deci nu divinizez nici natura» (115).

116 — răspuns la reproșul că Feuerbach nu dă *definiția naturii*:

Reiese că natura = totul, în afară de supranatural. Feuerbach este sclipitor, dar nu profund. Engels definește mai profund de-

«Prin natură înțeleg totalitatea forțelor, lucrurilor și ființelor sensibile pe care omul le distinge de sine ca fiind neomenești... Sau, ca să luăm acest cuvînt în sensul lui practic, natura este tot ceea ce se prezintă omului — independent de sugestiile supranaturale ale credinței teiste — în mod nemijlocit, senzorial, ca bază și obiect al vieții sale. Natura este lumină, electricitate, magnetism, aer, apă, foc, pămînt, animal, plantă, om, în măsura în care acesta este o ființă care acțio-

* mărturiei. — *Nota trad.*
** ființă primordială, care nu poate fi dedusă din alta. — *Nota trad.*

nează în mod involuntar și inconștient; prin cuvîntul «natură» eu nu înțeleg nimic mai mult, nimic mistic, nimic nebulos, nimic teologic» (mai sus: spre deosebire de Spinoza).

osebirea dintre materialism și idealism[39].

...«Natura este tot ceea ce vezi și nu este opera mîinilor și a gîndirii omului. Sau, dacă pătrundem în anatomia ei, natura este ființa sau totalitatea ființelor și lucrurilor a căror prezență și ale căror manifestări sau acțiuni în care se manifestă și care constituie ființarea și esența lor își au baza nu în gîndurile sau în intențiile și hotărîrile voinței, ci în forțe sau cauze astronomice sau cosmice, mecanice, chimice, fizice, fiziologice sau organice» (116—117).

Și aici totul se reduce la a opune spiritului materia, psihicului fizicul.

121 — contra argumentului că trebuie să existe o cauză primă (= dumnezeu).

«Numai mărginirea omului și înclinarea lui spre simplificare de dragul comodității îl fac să-și înfățișeze în locul timpului eternitatea, în locul mișcării necontenite de la cauză la cauză infinitul, în locul naturii, care nu cunoaște oboseala, divinitatea imobilă, în locul mișcării veșnice repausul veșnic» (121 i.f.).

124—125: Oamenii înlocuiesc, din necesități subiective, concretul cu abstractul, intuiția cu noțiunea, multiplul cu unicul, Σ* infinită a cauzelor cu o singură cauză.

Dar acestor abstracții «nu li se atribuie nici o importanță și existență obiectivă, nici o existență în afara noastră» (125).

objectiv = ausser uns**

...«Natura nu are început și nici sfîrșit. În ea totul se află în interacțiune, totul este relativ, totul este în același timp efect și cauză, totul în ea este multilateral și reciproc»;... aici dumnezeu nu are ce căuta (129—130; argumente simple împotriva lui dumnezeu).

...«Cauza cauzei prime și universale a lucrurilor în sensul teiștilor, al teologilor, al așa-zișilor filozofi speculativi este rațiunea omenească»... (130). «Dumnezeu este... cauza în

* — suma. — *Nota trad.*
** — obiectiv — în afara noastră. — *Nota trad.*

general, noțiunea de cauză ca esență personificată, devenită independentă»... (131).

nemijlocit — «Dumnezeu este natura abstractă, adică abstrasă din contemplația senzorială, natura gîndită, transformată în obiect, într-o ființă a rațiunii; natura în sensul propriu este natura sensibilă, reală, așa cum ne-o dezvăluie și ne-o reprezintă în mod nemijlocit simțurile» (133).

Teiștii văd în dumnezeu cauza mișcării din natură (transformată de ei într-o masă moartă sau în materie) (134). Dar puterea lui dumnezeu este, de fapt, *puterea naturii* (Naturmacht: 135).

...«De fapt noi cunoaștem însușirile lucrurilor numai din acțiunile lor»... (136).

Ateismul (136—137) nu suprimă nici *das moralische Über* (= das Ideal)*, nici *das natürliche Über* (= die Natur)**.

timpul și lumea — ...«Nu este oare timpul numai o formă a lumii, modul în care se succed diferitele ființe și manifestări ale lumii? Cum aș putea eu în acest caz să atribui lumii un început în timp?» (145).

...«Dumnezeu nu este decît lumea în gîndire... Diferența dintre dumnezeu și lume este numai diferența dintre spirit și simțire, dintre gîndire și reprezentare»... (146).

ființarea în afara noastră = independent de gîndire — Unii vor să și-l reprezinte pe dumnezeu ca pe o ființă, existent în afara noastră. Dar nu se recunoaște oare tocmai prin aceasta adevărul ființării sensibile? «Nu se recunoaște oare» (prin aceasta) «că nu există nici un fel de ființare în afara celei sensibile? Avem oare un alt indiciu, un alt criteriu al unei existențe în afara noastră, al unei existențe independente de gîndire, în afară de senzorialitate?» (148).

N.B. natura în afara materiei, independentă de ea = dumnezeu — ...«Natura... separată de materialitatea și corporalitatea ei... este dumnezeu»... (149).

* — *supremul moral* (= idealul). — *Nota trad.*
** — *supremul natural* (= natura). — *Nota trad.*

«A deduce natura din dumnezeu este tot una cu a vrea să deduci originalul dintr-o imagine, dintr-o copie, cu a deduce un lucru din ideea despre acest lucru» (149). — N.B. teoria „copiei“

Omului îi este proprie Verkehrtheit* (149 i.f.), verselbständigen** abstracțiile, de exemplu **timpul** și **spațiul** (150):

«Deși... omul a abstras spațiul și timpul din lucrurile spațiale și temporale, el le ia drept cauze prime și condiții ale existenței acestor lucruri. De aceea el își imaginează lumea, adică totalitatea lucrurilor reale, substanța, conținutul lumii, ca apărută *în* spațiu și *în* timp. Chiar și la Hegel materia ia naștere nu numai în spațiu și în timp, ci și din spațiu și din timp»... (150) «Este de asemenea de neînțeles de ce timpul, separat de lucrurile temporale, n-ar putea fi identificat cu dumnezeu» (151) — timpul în afara lucrurilor temporale = dumnezeu

...«În realitate se întîmplă tocmai invers: ...nu lucrurile presupun existența spațiului și a timpului, ci, dimpotrivă, spațiul și timpul presupun existența lucrurilor, deoarece spațiul, sau întinderea, presupune ceva întins, iar timpul — mișcarea: timpul nu este în realitate decît o noțiune dedusă din mișcare; el presupune ceva care se mișcă. Totul este spațial și temporal»... (151—152). — timpul și spațiul

«Problema dacă un dumnezeu a creat lumea ...este problema raportului dintre spirit și senzorialitate» (152), problema cea mai importantă și mai grea a filozofiei (153), întreaga istorie a filozofiei se învîrtește în jurul acestei probleme (153): disputa dintre stoici și epicurieni, dintre platonicieni și aristotelici, dintre sceptici și dogmatici în filozofia antică, dintre nominaliști și realiști în evul mediu, — cf. Engels idem în „Ludwig Feuerbach“ — 153

* — facultatea de a denatura. — *Nota trad.*
** — de a face de sine stătătoare. — *Nota trad.*

dintre idealişti şi „realişti sau empirişti" (sic! 153) în timpurile moderne.

153 || Înclinaţia spre o filozofie sau alta depinde, în parte, de caracterul oamenilor (oamenii cărţilor versus oamenii practicii).

(materialismul) contra teologiei şi idealismului (în **teorie**) || «Eu nu neg... existenţa înţelepciunii, a binelui, a frumosului; eu neg numai că ele, în calitate de noţiuni generice, sînt fiinţe, cum ar fi zeii, sau atribute ale lui dumnezeu, sau idei platonice, sau concepte hegeliene care se afirmă de la sine»... (158); ele există numai ca atribute ale oamenilor.

O altă cauză a credinţei în dumnezeu: omul transpune asupra naturii ideea pe care el o are despre activitatea sa îndreptată spre un anumit scop. Natura corespunde unui scop, ergo* ea a fost creată de o fiinţă raţională (160).

«Tocmai ceea ce omul numeşte finalitatea naturii şi concepe ca atare nu este în realitate altceva decît unitatea lumii, armonia de cauze şi efecte, în general conexiunea în cadrul căreia totul în natură există şi acţionează» (161).

Dacă omul ar avea mai multe simţuri, ar descoperi el oare mai multe lucruri în lume? Nu. || ... «Nu avem nici un temei să ne închipuim că, dacă omul ar avea mai multe simţuri sau organe, ar cunoaşte mai multe însuşiri sau lucruri ale naturii. Ele nu sînt mai multe în lumea exterioară, în natura anorganică, decît în cea organică. Omul are tocmai atîtea simţuri cîte îi sînt necesare pentru a percepe lumea în integritatea ei, în totalitatea ei» (163).

||| important împotriva agnosticismului[40]

168 — Contra lui Liebig, care vorbeşte despre „infinita înţelepciune (a lui dumnezeu)"... || Feuerbach şi ştiinţele naturii!!

N.B. Comp. acum Mach & Co.[41] ||

* — deci. — *Nota trad.*

174—175—178 — Natura = republicană; dumnezeu = monarh.
|Această comparaţie o întîlnim *nu* o dată la Feuerbach!|
188—190 — Dumnezeu a fost un monarh patriarhal, iar acum el este un monarh constituţional: guvernează, dar ţinînd seama de legi.

De unde a apărut *spiritul* (Geist)? — îl întreabă teiştii pe ateu (196). Ei îşi formează o idee prea dispreţuitoare (despektierliche: 196) despre natură, iar despre spirit una prea înaltă (zu hohe, zu vornehme (!!) Vorstellung*). || N.B. (comp. Dietzgen[42])

Nici măcar apariţia unui Regierungsrath** nu-şi poate găsi explicaţia direct în natură (197). | spiritual!

«Spiritul se dezvoltă împreună cu corpul, cu simţurile... el este legat de simţuri... De unde vine craniul, de unde vine creierul, de acolo vine şi spiritul; de unde vine organul, de acolo vine şi funcţia lui» (197: comp. mai sus (197) «spiritul este *în cap*»).

«Şi activitatea spirituală este corporală» (197—198). || Idem Dietzgen[43]

A presupune că lumea corporală a apărut din spirit, din dumnezeu înseamnă a admite că lumea a fost creată din neant, «căci de unde ia spiritul materia, substanţa materială, dacă nu din nimic?» (199). |||

...«Natura este corporală, materială, sensibilă»... (201). ||| natura e materială

Jakob Böhme = „*teist materialist*“: el divinizează nu numai spiritul, ci şi materia. La el dumnezeu este material, în aceasta constă misticismul său (202).

...«Acolo unde ochii şi mîinile intră în drepturile lor, zeii îşi încetează existenţa» (203).

«Răul din natură» (teiştii) «îl impută... materiei, sau *necesităţii inevitabile a naturii*» (212). ||| necesitatea **naturii**

---

* — o idee prea înaltă, prea nobilă (!!). — *Nota trad.*
** — consilier de stat. — *Nota trad.*

germeni de materialism istoric[44]

2 1 3 la mijloc şi *2 1 5* la mijloc „natürliche" und „bürgerliche Welt"*.

(*2 2 6*): Feuerbach spune că aici termină partea 1 (despre natură ca bază a religiei) şi trece la partea a 2-a: în Geistesreligion** se manifestă însuşirile spiritului omenesc.

(232) — „Religia este poezie" — se poate spune aşa, deoarece credinţa = fantezie. Dar nu desfiinţez eu (Feuerbach) poezia? Nu. Eu desfiinţez (aufhebe) religia «numai *în măsura*» (subliniat de Feuerbach) «în care ea este simplă proză şi *nu* poezie» (233).

N.B.

Arta nu cere ca operele ei să fie recunoscute drept *realitate* (233).

În afară de fantezie, în religie au o foarte mare importanţă Gemüth*** (261), latura *practică* (258), căutarea a ceva mai bun, a unei apărări, a unui ajutor etc.

(263) — în religie oamenii caută *mîngîiere* (ateismul, pretind unii, este trostlos****). — — —

necesitatea naturii

«Ideea că natura nu acţionează cu o necesitate imuabilă şi că mai presus de necesitatea naturii se află o fiinţă iubitoare de oameni... este tocmai o idee care corespunde iubirii de sine a omului» (264). *Ş i î n f r a z a u r m ă t o a r e*: „Naturnotwendigkeit"***** a căderii pietrei (264).

N.B.

P. *287*, la mijloc, *de două ori*: tot „Notwendigkeit der Natur"******.

Religia = pruncia, copilăria omenirii (269); creştinismul a făcut din *morală* dumnezeu, a creat *un dumnezeu moral* (274).

Feuerbach este împotriva

Religia este cultura rudimentară — se poate spune: «cultura este adevărata religie»...

* — «lumea naturală» şi «lumea civilă». — *Nota trad.*
** — religia spiritului. — *Nota trad.*
*** — sentimentul. — *Nota trad.*
**** — dezolant. — *Nota trad.*
***** — «necesitatea naturală». — *Nota trad.*
****** — «necesitatea naturii». — *Nota trad.*

«Dar acesta este un abuz de cuvinte, deoarece de cuvîntul religie se leagă întotdeauna superstiţii şi reprezentări neumane» (275). — folosirii abuzive a cuvîntului religie

Un imn *culturii* — (277).

«Este superficială părerea şi afirmaţia că religia nu are nici cea mai mică influenţă asupra vieţii, şi anume asupra vieţii sociale, politice». „Eu nu dau nici un ban pe o libertate politică care îl lasă pe om sclav al religiei" (281). — N.B.

Religia este înnăscută omului («această teză... expusă pe înţelesul tuturor înseamnă») = superstiţia este înnăscută omului (283).

«Pentru creştin există o cauză liberă a naturii, un stăpîn al naturii, a cărui voinţă şi al cărui cuvînt fac ca natura să se supună, un dumnezeu care nu este legat prin aşa-zisa legătură cauzală, nu e legat prin necesitate, nu e legat de lanţul care uneşte efectul cu cauza şi cauza cu efectul, pe cînd dumnezeul păgîn, legat fiind de necesitatea naturii, nu poate izbăvi nici pe favoriţii săi de necesitatea fatală a morţii». (Aşadar, Feuerbach spune în mod sistematic: Notwendigkeit *der* Natur). — necesitatea naturii

«Dar pentru creştin există o cauză liberă, deoarece el, în dorinţele sale, nu se lasă legat nici de conexiunea, nici de necesitatea naturii» (301). ((Şi **încă** *de trei ori* pe *această* pagină: Notwendigkeit *der* Natur.)) — N.B. N.B.

Iar la p. 302: «...**toate legile sau necesităţile naturii** cărora le este subordonată existenţa omenească»... | cf. 307: „Lauf der Natur"*. — N.B.

«A face ca natura să fie dependentă de dumnezeu înseamnă a face ca ordinea universală şi necesitatea naturii să fie dependente de voinţă» (312). Iar la p. 313 (sus) — „Naturnotwendigkeit" ! !

* — «mersul naturii». — *Nota trad.*

320: „necesitatea naturii“ (der Natur)...

ce este *obiectivul?* (după Feuerbach)

În reprezentările religioase «avem... exemple de modul cum, în general, omul transformă subiectivul în obiectiv, adică face din ceea ce există numai în gîndirea, în reprezentarea și în închipuirea lui ceva existent **în afara** gîndirii, **în afara** reprezentării, **în afara** închipuirii»... (328).

Entleibter Geist* = dumnezeu

«Astfel, creștinii smulg din corp spiritul, sufletul omului și fac din acest spirit smuls și lipsit de corp dumnezeul lor» (332).

Religia dă omului un ideal (332). Omul are nevoie de un ideal, dar de un ideal omenesc, corespunzător naturii, și nu de unul supranatural:

«Idealul nostru să nu fie o ființă castrată, lipsită de corporalitate, abstractă, ci omul întreg, real, multilateral, desăvîrșit, cultivat» (334).

Idealul lui Mihailovski nu este decît o reluare vulgarizată a acestui ideal al democrației burgheze progresiste sau al democrației burgheze revoluționare.

Sinnlich, physisch** ((remarcabilă echivalare!))

Omul nu are nici un fel de reprezentare, nici un fel de noțiune despre vreo altă realitate, despre vreo altă existență în afară de cea senzorială, fizică»... (334).

«Dacă lor nu le e rușine să admită proveniența lumii sensibile, materiale din gîndirea sau din voința unui spirit oarecare, dacă nu le e rușine să afirme nu că lucrurile sînt gîndite fiindcă există, ci că există fiindcă sînt

N.B.

gîndite, atunci să nu le fie rușine nici să admită că ele provin din cuvinte, să nu le fie rușine să afirme nu că cuvintele există fiindcă există lucruri, ci că lucrurile există numai datorită cuvintelor» (341—342).

* — spiritul lipsit de corp. — *Nota trad.*
** — senzorial, fizic. — *Nota trad.*

Dumnezeu fără nemurirea sufletului omenesc este dumnezeu numai cu numele:

...«Un asemenea dumnezeu este... dumnezeul unora dintre naturaliștii raționaliști, care nu este altceva decît personificarea naturii sau necesitatea naturală, universul, lumea, ceea ce, firește, nu este compatibil cu ideea de nemurire» |349|.

Ultima prelegere (a 30-a), p. (358—370), poate fi citată aproape în întregime ca mostra cea mai tipică de ateism iluminist cu iz socialist (despre masa celor nevoiași etc., p. 365 la mijloc) etc. Cuvintele de încheiere: scopul meu este să vă fac pe voi, ascultătorii mei,

«din prieteni ai lui dumnezeu prieteni ai omului, din oameni care cred oameni care cugetă, din oameni care se roagă oameni care muncesc, din candidați la lumea de apoi cercetători ai lumii acesteia, din creștini, care, după propria lor mărturisire, sînt «*jumătate animale, jumătate îngeri*», *oameni*, oameni *întregi*» (370 la sfîrșit). || subliniat de Feuerbach

Urmează apoi *Zuzätze und Anmerkungen** (371—463).

Aici sînt multe amănunte și citate care conțin repetări. Trec peste toate acestea. Notez numai principalul din ceea ce prezintă un oarecare interes: baza moralei este egoismul (392). («Dragostea de viață, interesul, egoismul»)... «există nu numai egoism singular sau individual, ci și un egoism social, un egoism familiar, corporativ, comunitar, patriotic» (393). ||| Embrion de materialism istoric!

...«Binele nu este altceva decît ceea ce corespunde egoismului tuturor oamenilor»... (397).

«Într-adevăr, pentru aceasta e de ajuns să aruncăm o privire asupra istoriei! Cînd începe o epocă nouă în istorie? Pretutindeni ea începe numai atunci cînd, împotriva || N.B. N.B. Embrion de

* — completări și adnotări. *Nota trad.*

materialism istoric, comp. Cernîşevski[45]

egoismului exclusivist al unei naţiuni sau al unei caste, masa asuprită sau majoritatea ei face să prevaleze egoismul ei pe deplin legitim, cînd clase de oameni (sic!) sau naţiuni întregi, repurtînd victoria asupra îngîmfării arogante a minorităţii dominante, se smulg din starea de întuneric şi de asuprire în care se află proletariatul şi ies la lumina unei activităţi istorice şi glorioase. Tot aşa şi egoismul majorităţii astăzi asuprite a omenirii trebuie să-şi exercite — şi îşi va exercita — dreptul său şi va pune temelia unei noi epoci în istorie. Nu este vorba de a desfiinţa aristocraţia culturii, a spiritului — fireşte că nu! Dar este inadmisibil ca numai cîţiva să fie nobili, iar toţi ceilalţi plebe; dimpotrivă, toţi trebuie — cel puţin *trebuie* — să fie instruiţi; nu proprietatea în general trebuie să fie desfiinţată — nici vorbă de aşa ceva! Dar este inadmisibil ca numai cîţiva să aibă proprietate, iar toţi ceilalţi să nu aibă nimic; toţi trebuie să aibă proprietate» (398).

N.B. „Socialismul" lui Feuerbach

Aceste prelegeri au fost ţinute între 1.XII.48 şi 2.III.49 (Prefaţă, p. V), iar prefaţa cărţii poartă data 1.I.51. Cît de mult *a rămas* Feuerbach în urma lui *Marx încă* din *vremea aceea* (1848—1851) („Manifestul Comunist", scris în 1847, „Neue Rheinische Zeitung" etc.) şi a lui *Engels* (1845: „Lage"[46])!

Exemple din clasici privind folosirea în mod egal a cuvintelor *zei* şi *natură* (398—399).

P. **402—411** — o explicaţie *excelentă*, *filozofică* (şi în acelaşi timp simplă şi clară) a esenţei religiei.

N.B.

«Misterul religiei nu este, la urma urmei, decît misterul îmbinării în una şi aceeaşi fiinţă a conştiinţei cu inconştientul, a voinţei cu involuntarul» (402). *Eul* şi *Non-eul* sînt indisolubil legate în om. «Omul nu

înţelege şi nu suportă propria sa profunzime şi de aceea îşi scindează fiinţa în «Eu» fără «Non-eu», pe care-l numeşte dumnezeu, şi în «Non-eu» fără «Eu», pe care-l numeşte natură» (406). N.B.

P. 408 — un excelent citat din Seneca (contra ateilor): ei fac din natură dumnezeu. Roagă-te! — munceşte! (p. 411)[47].

În religie natura este dumnezeu, dar natura ca Gedankenwesen*. «**Misterul religiei constă în «identitatea dintre subiectiv şi obiectiv»**, adică în unitatea dintre fiinţa omenească şi fiinţa naturii, unitate care în acelaşi timp se deosebeşte de adevărata fiinţă a naturii şi a omenirii» (411). N.B.

«Nespus de adîncă este ignoranţa omului şi nemărginită este puterea lui de imaginaţie; puterea naturii, lipsită de temelia ei datorită ignoranţei noastre şi lipsită de limitele ei datorită fanteziei noastre, este atotputernicia divină» (414). Sehr gut!**

...«Esenţa obiectivă ca ceva subiectiv, esenţa naturii ca ceva diferit de natură, ca esenţă omenească, esenţa omului ca ceva deosebit de om, ca esenţa neomenească — iată ce este fiinţa divină, ce este esenţa religiei, iată care este misterul misticii şi al speculaţiei»... (415). Sehr gut! remarcabil pasaj!

La Feuerbach, speculaţia = filozofie idealistă. N.B.

«Omul separă în gîndire adjectivul de substantiv, însuşirea de esenţă... Şi dumnezeul metafizic nu este altceva decît un compendiu sau un ansamblu al însuşirilor celor mai generale extrase din natură, pe care însă omul, tocmai printr-o asemenea separare de fiinţa senzorială, de materia naturii, o transformă din nou, prin puterea imaginaţiei, în subiect sau fiinţă de sine stătătoare» (417). N.B. foarte just! N.B.

* — esenţă, produs al gîndirii. — *Nota trad.*
** — Foarte bine! — *Nota trad.*

Remarcabil (împotriva lui Hegel şi a idealismului)

Acelaşi rol îl joacă *Logica* (*418* — este vorba, evident, de Hegel), care transformă *das* Sein, *das* Wesen* într-o realitate aparte: «cît de absurd este să vrei să faci din nou din existenţa metafizică o existenţă fizică, din existenţa subiectivă o existenţă obiectivă, din existenţa logică sau abstractă o existenţă nelogică, reală!» (418).

minunat spus!

...««Există, aşadar, o veşnică ruptură şi contradicţie între fiinţare şi gîndire?» Da, există, dar numai în capul omului; în realitate însă această contradicţie a fost de mult rezolvată, ce-i drept, într-o manieră corespunzătoare realităţii şi nu noţiunilor tale şcolăreşti, şi anume a fost rezolvată cu ajutorul a nu mai puţin de cinci simţuri» (418).

bien dit!***

428: Tout ce qui n'est pas Dieu, n'est rien, adică tout ce qui n'est pas Moi, n'est rien**.

N.B.

(431—435): Un bun citat din Gassendi[48]. Un foarte bun pasaj: îndeosebi *433*: *dumnezeu* = colecţie de adjective (fără materie) despre concret şi abstract.

N.B.

particularul şi generalul = natura şi dumnezeu

435 — «Capul este o cameră a reprezentanţilor universului», şi cînd capul ne este îndopat cu abstracţii, cu Gattungsbegriffen****, noi deducem (ableiten) în mod firesc «particularul din general, adică ...natura din dumnezeu».

ha-ha!!

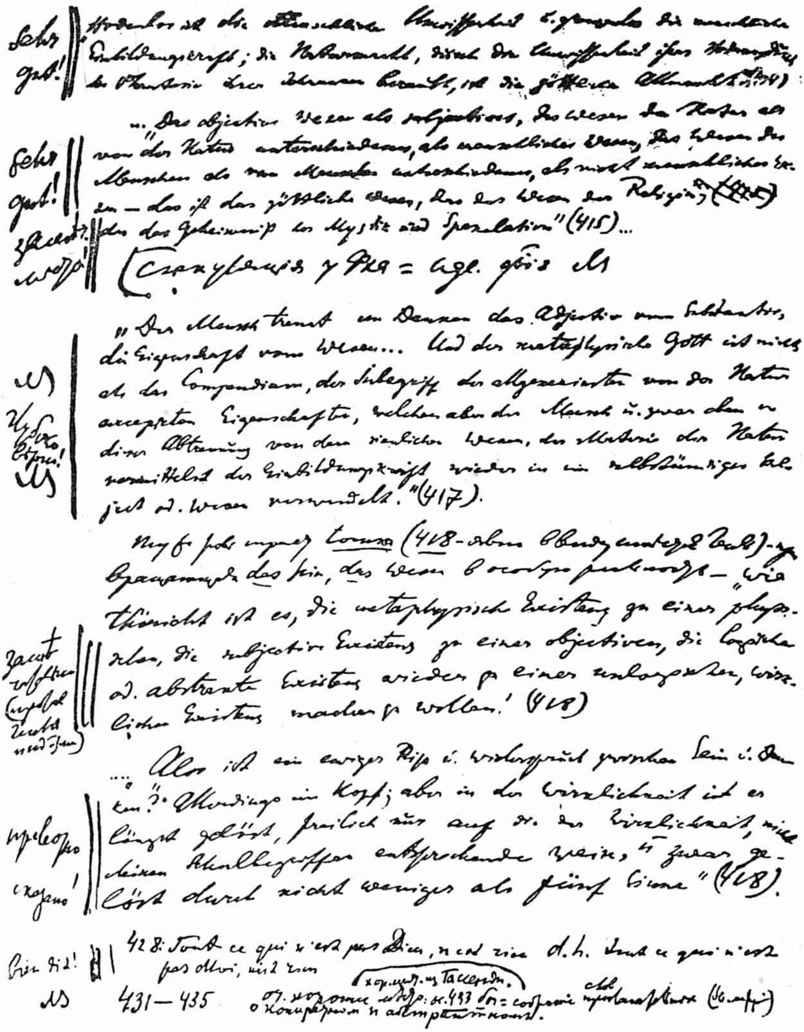
436—437: (Adnotarea nr. 16). Eu nu sînt împotriva monarhiei constituţionale, dar numai *republica democratică* este «**în mod nemijlocit** pentru raţiune forma de stat corespunzătoare esenţei omeneşti».

* — fiinţarea, esenţa. — *Nota trad.*

** — Tot ce nu e dumnezeu nu este nimic, adică tot ce nu este Eu nu este nimic. — *Nota trad.*

*** — bine zis! — *Nota trad.*

**** — noţiuni generice. — *Nota trad.*



Pagină din manuscrisul lui V. I. Lenin
Conspectul cărţii lui Feuerbach «Prelegeri despre esenţa religiei». — 1909

Micşorat

...«Maniera inteligentă de a scrie constă, între altele, în a presupune că şi cititorul este inteligent, în a nu spune totul şi a lăsa ca cititorul însuşi să-şi spună în ce privinţe, în ce condiţii şi cu ce rezerve fraza enunţată este valabilă şi poate avea un sens» (447).

Perfect adevărat!

Este interesant răspunsul dat (de Feuerbach) criticii aduse de profesorul *von Schaden* (448—449) şi de *Schaller* (449—450—463).

...«Eu pun în mod expres în locul fiinţării natura, în locul gîndirii omul», adică nu abstracţia, ci concretul — — — die *dramatische* Psychologie* (449).

N.B. „fiinţarea şi natura", „gîndirea şi omul"

Iată de ce în filozofie termenul „principiul antropologic"[49], folosit de Feuerbach şi de Cernîşevski, este *îngust*. Atît principiul antropologic, cît şi naturalismul sînt doar nişte descrieri inexacte, slabe ale *materialismului*.

«Iezuitismul este modelul inconştient şi idealul filozofilor noştri speculativi» (455).

bien dit!

«Gîndirea consideră discontinuitatea realităţii ca pe o continuitate, iar multiplicitatea infinită a vieţii ca pe o identitate singulară. Cunoaşterea deosebirii esenţiale, de neşters dintre gîndire şi viaţă (sau realitate) este începutul oricărei înţelepciuni în gîndire şi în viaţă. Numai deosebirea este aici o legătură adevărată» (458).

cu privire la bazele materialismului filozofic

Sfîrşitul vol. 8.

Volumul 9 = „*Teogonia*" (1857)[50]. La o simplă răsfoire pare că nu conţine nimic interesant. Totuşi § 34 (p. 320 ff.), 36 (334) trebuie citite. N.B. Parcurgînd § *36* (p. 334), nu găseşti *nimic* interesant. Citate şi iar citate, în sprijinul celor spuse mai înainte de către Feuerbach.

* — psihologia *dramatică*. — *Nota trad.*

CONSPECTUL CĂRŢII LUI L. FEUERBACH «EXPUNEREA, ANALIZA ŞI CRITICA FILOZOFIEI LUI LEIBNIZ»[51]

Scris nu mai devreme de septembrie şi nici mai tîrziu de 4 (17) noiembrie 1914

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipăreşte după manuscris

L. FEUERBACH. OPERE, VOL. IV, 1910. LEIBNIZ etc.

În această strălucită expunere asupra lui Leibniz trebuie relevate o serie de pasaje deosebit de remarcabile (ceea ce nu este de loc ușor, căci totul, adică partea întîi (§ 1—13), e remarcabil); vin apoi *adăugirile din 1847*.

„Leibniz" a fost scris de Feuerbach în 1836, pe cînd era încă idealist	§ 20 § 21 și diferite pasaje	*1847*

P. 27 — trăsătura care distinge pe Leibniz de Spinoza: la Leibniz, la noțiunea de substanță se adaugă *noțiunea de forță*, «și încă de forță activă»..., principiul «activității spontane» (29) —

> Ergo*, Leibniz s-a apropiat prin teologie de principiul legăturii indisolubile (și universale, absolute) dintre materie și mișcare. Așa, mi se pare, trebuie înțeles Feuerbach.

P. 32: «Esența lui Spinoza este unitatea; aceea a lui Leibniz este deosebirea, diferența».

P. 34: Filozofia lui Spinoza este un *telescop*, aceea a lui Leibniz este un *microscop*[52].

«Lumea lui Spinoza este o sticlă acromatică a divinității, un mediu prin care nu vedem nimic în afară de lumina cerească incoloră a substanței unice; lumea lui Leibniz este un cristal

* — Deci. — *Nota trad.*

poliedru, un briliant care, datorită esenței sale particulare, transformă lumina simplă a substanței într-o bogăție de culori, infinit de variată, și totodată o întunecă» (sic!).

P. 40: «Prin urmare, substanța corporală este pentru Leibniz nu numai o masă întinsă, inertă, pusă în mișcare din afară, ca la Descartes, ci are în sine, *în calitate de substanță*, o forță activă, un principiu de activitate care nu cunoaște repaus»

| Pentru aceasta, probabil, l-a prețuit Marx pe Leibniz[53], cu toate trăsăturile lui „lassalleene" și cu toate tendințele lui împăciuitoare în materie de politică și de religie. |

Monada este principiul filozofiei lui Leibniz. Individualitatea, mișcarea, sufletul (de un gen deosebit). Nu atomi inerți, ci *monade* vii, mobile, care reflectă în ele întregul univers și care posedă o (vagă) capacitate de reprezentare (un fel de suflete), iată „ultimele elemente" (p. 45).

Fiecare monadă este diferită de celelalte.

N.B. | «...Ar fi în totală contrazicere cu frumusețea, ordinea și rațiunea naturii dacă principiul vieții sau al acțiunilor proprii, interne ar fi legat numai de o parte mică sau specială a materiei» (Leibniz, p. *45*).

«De aceea întreaga natură este plină de suflete, așa cum, pe bună dreptate, credeau și filozofii antici, sau de ființe analoge sufletelor; căci cu ajutorul microscopului se poate constata că există o mulțime de ființe vii, imperceptibile cu ochiul liber, și că există mai multe suflete decît firele de nisip și atomii» (Leibniz, p. *45*).

| Comp. electronii! |

O proprietate a monadei: Vorstellung, Repräsentation*. «Iar reprezentarea însăși nu este altceva decît reproducerea, imaginea complexului sau a exteriorului, adică a multiplicității în simplitate»... sau, mai bine zis, ...«starea trecătoare care conține și reproduce multiplicitatea în unitate sau în substanța

* reprezentare. *Nota trad.*

simplă» (p. 49, Leibniz) — verworrene* (p. 50) (confus**, p. 52) Vorstellung la monadă (şi la om există multe sentimente inconştiente şi verworrene etc.).

Fiecare monadă este «o lume pentru sine, fiecare este o unitate sieşi suficientă» (*Leibniz*, p. 55).

«Un amalgam de reprezentări vagi — iată ce sînt simţurile, iată ce este materia» (Leibniz, p. 58)... «De aceea materia este legătura dintre monade» (ib.)...

Interpretarea mea liberă:
Monadele = un fel de suflete. Leibniz = un idealist. Materia este ceva în genul unei alte forme de fiinţare a sufletului sau o gelatină care le serveşte drept legătură pămîntească, corporală.

«Realitatea absolută se află numai în monade şi în reprezentările lor» (Leibniz, p. *60*). Materia nu este altceva decît un *fenomen*.

«Numai spiritul este claritate» (p. 62),... în timp ce materia «este lipsă de claritate şi de libertate» (p. 64).

Spaţiul «este în sine ceva ideal» (Leibniz, p. 70—71).

...«Principiul material al diversităţii materiei este mişcarea»... (72).

«Tot aşa, contrar părerii lui Newton şi a discipolilor săi, în natura materială nu există vid. Pompa pneumatică nu dovedeşte cîtuşi de puţin existenţa vidului, deoarece sticla are pori, prin care pot să pătrundă tot felul de materii fine» (*Leibniz*, 76—77).

> «Materia este un fenomen» (Leibniz, 78). «Fiinţarea pentru sine a monadei este sufletul ei, iar fiinţarea ei pentru altul este materia» (Feuerbach, 78). Sufletul omenesc este o monadă centrală, superioară, o entelehie[54] etc. etc.

«De aceea fiecare corp este afectat de tot ce se petrece în univers» (Leibniz, 83).

«Monada reprezintă întregul univers» (Leibniz, 83).

---

* — confuză. — *Nota trad.*

** — vagă. — *Nota trad.*

N.B. Leibniz a trăit între 1646 şi 1716

«Monada, cu toate că e indivizibilă, posedă o tendinţă complexă, adică o mulţime de reprezentări, dintre care fiecare tinde spre schimbările sale particulare şi care, datorită conexiunii lor esenţiale cu toate celelalte lucruri, se află în acelaşi timp în ea»... «Individualitatea conţine în sine infinitul, ca să zicem aşa, în germene» (Leibniz, 84).

Avem de-a face aici cu un fel de dialectică, care e foarte profundă, *în ciuda* idealismului şi obscurantismului clerical.

«În natură totul este analog» (Leibniz, 86).

N.B.

«În general, în natură nu există nimic absolut discret; toţi opuşii, toate limitele spaţiului şi timpului, ca şi toate particularităţile, dispar în faţa continuităţii absolute, în faţa conexiunii infinite a universului» (Feuerbach, 87).

«Cu toate că monada, datorită naturii ei speciale, care constă numai din nervi şi nu din carne şi sînge, este atinsă şi afectată de tot ceea ce se petrece în univers»..., totuşi «ea nu este unul dintre personajele acţiunii, ci rămîne doar simplu spectator la drama universului. Şi tocmai acesta este defectul esenţial al monadelor» (Feuerbach, 90).

Acordul dintre suflet şi corp este harmonie préétablie* de *dumnezeu*.

„Latura slabă a lui Leibniz" (Feuerbach, 95)[55].

«Sufletul este un fel de automat spiritual» (Leibniz, 98). (Şi însuşi Leibniz a spus odată că trecerea de la ocazionalism[56] la filozofia lui este destul de uşoară. Feuerbach, 100.) Dar la Leibniz aceasta se deduce din „natura sufletului"... (101).

În „Theodiceea" (§ 17), Leibniz nu face, în fond, altceva decît să repete dovada ontologică a existenţei lui dumnezeu[57].

* — armonie prestabilită. — *Nota trad.*

Leibniz a criticat empirismul lui Locke în ale sale „Nouveaux essais sur l'entendement", spunînd că nihil est in intellectu etc. *nisi intellectus ipse** *(!)* *(152)*[58].

(În prima ediție, Feuerbach face de asemenea o critică idealistă ideilor lui Locke.)

Principiul „*adevărurilor necesare*" se află „*î n n o i*" (Leibniz, 148).

| Comp. *și* cu Kant[59] |

În noi se află ideile de substanță, de schimbare etc. (Leibniz, 150).

«Să obții cu ajutorul rațiunii o cît mai bună determinare — iată cel mai înalt grad de libertate» (Leibniz, 154).

„Filozofia lui Leibniz este *idealism*" (Feuerbach, 160) etc. etc.

...«Politeismul optimist și plin de viață al monadologiei lui Leibniz s-a transformat în monoteismul sumbru și, prin aceasta, mai spiritualizat și mai intens al «idealismului transcendental»» (Feuerbach, 188). || trecerea la Kant

| P. 188—220: adăugirea din **1847.** |

P. 188: «Filozofia idealistă, apriorică»...

«Dar se înțelege că ceea ce este *aposteriori* pentru om este *apriori* pentru filozof; căci, o dată ce omul a adunat datele experienței și le-a sintetizat în noțiuni generale, el este, firește, în stare să enunțe «judecăți sintetice apriori». || ironii la adresa lui Kant

Din această cauză ceea ce mai înainte era *o chestiune de experiență* devine mai tîrziu *o chestiune de rațiune*... Așa, de exemplu, și electricitatea, și magnetismul nu erau cîndva decît niște însușiri empirice, adică, în cazul de față, niște însușiri întîmplătoare, observate la corpuri particulare; acum însă, datorită numeroaselor observații, ele au devenit însușiri ale tuturor corpurilor, însușiri esențiale ale corpului în general... În felul acesta, numai din punctul de vedere al istoriei omenirii se poate da un răspuns pozitiv la întrebarea cu privire la originea ideilor»... (191—192).

---

* — nu există nimic în intelect etc. *afară de intelectul însuși.* — *Nota trad.*

Sufletul nu este ceară, nu este tabula rasa... «Pentru plăsmuirea unei reprezentări este necesar să intervină și ceva deosebit de obiect și ar fi o adevărată prostie dacă aș vrea să deduc din obiect acest ceva deosebit care stă la baza esenței reprezentării însăși. Dar ce este acest ceva? El este forma universalității; deoarece, așa cum remarcă Leibniz, chiar și ideea individuală, sau reprezentarea — cel puțin în comparație cu obiectul real, individual —, este la început ceva general, adică, în cazul de față, ceva nedeterminat, care șterge, anihilează deosebirile. Sensibilitatea este masivă, necritică, somptuoasă, în timp ce ideea, reprezentarea, se limitează la general și necesar» (192).

Leibniz și Kant

«Prin urmare, ideea fundamentală din „Nouveaux essais sur l'entendement humain", ca și aceea din „Die Kritik der reinen Vernunft", este că **universalitatea** și *n e c e s i t a t e a* **inseparabilă** de ea exprimă natura proprie a rațiunii sau a esenței, capabilă să aibă reprezentări, și de aceea nu pot să-și aibă izvorul în organele simțurilor sau în experiență, adică să vină din afară»... (193).

necesitatea *i n s e p a r a b i l ă* de universal

N.B. kantianismul = o vechitură

Această idee există și la cartezieni: Feuerbach citează un text de *C l a u b e r g*, care datează din ***1652***[60].

«Fără îndoială, această axiomă» (că întregul este mai mare decît partea) «își datorează certitudinea ei nu inducției, ci rațiunii, deoarece, în general, rațiunea nu are alt scop și altă destinație decît să generalizeze datele simțurilor, ca să ne scutească de osteneala supărătoare a repetării, ca să anticipeze, să înlocuiască, să economisească experiența și intuiția senzorială. Dar face oare rațiunea acest lucru în mod absolut de sine stătător, fără să aibă un temei în simțuri? Oare cutare sau cutare caz singular, perceput de mine prin simțuri, este singular *in abstracto?* Nu este el un caz calitativ determinat? Și nu există în această calitate o identitate, perceptibilă chiar senzorial, a unor cazuri singulare?... Nu văd eu cumva numai frunzele, iar nu și copacii? Nu există oare un *simț* al identicului, similarului și deosebitului? Nu există oare pentru organele

N.B.

mele de simț deosebire între negru și alb, între zi și noapte, între lemn și fier?... Nu este percepția senzorială o confirmare necesară a ceea ce există? Nu este, prin urmare, legea supremă a gîndirii — legea identității — și o lege a senzorialității, nu se bazează ea pe adevărul intuiției senzoriale?»... (193—194).

Leibniz, în „Nouveaux essais", spune: «Generalitatea constă în asemănarea între ele a lucrurilor singulare, și această asemănare este realitatea» (cartea a III-a, cap. 3, § 12). «Dar nu este oare această asemănare un adevăr senzorial? Oare ființele pe care rațiunea le încadrează *într-o* clasă, *într-un* gen nu-mi afectează ele în mod identic organele simțurilor?... Oare pentru simțul meu sexual — simț care și sub raport teoretic are o importanță uriașă, cu toate că în teoria organelor simțului el este, de obicei, lăsat la o parte — nu există nici o deosebire între o femeie și o femelă animală? În ce constă, așadar, deosebirea dintre intelect și simț sau capacitatea de a avea senzații? Percepția senzorială ne oferă *obiectul*, rațiunea ne oferă *numele* lui. În rațiune nu e nimic care să nu fie în percepția senzorială; dar ceea ce în percepția senzorială se află în mod efectiv, în rațiune se află numai cu numele. Rațiunea este ființa supremă, stăpînul lumii, dar numai nominal, nu și în realitate. Dar ce este numele? Un semn distinctiv, un indiciu izbitor din care eu fac reprezentantul obiectului, adică ceva ce caracterizează obiectul «pentru a mi-l reprezenta în totalitatea lui» (195).

||| bien dit!* N.B.

||| bien dit!

...«Simțul, la fel ca rațiunea, îmi spune că întregul este mai mare decît partea; dar el îmi spune asta nu în cuvinte, ci prin exemple, de felul: degetul este mai mic decît mîna»... (196—197).

...«De aceea, cum e și de înțeles, certitudinea că întregul este mai mare decît partea nu depinde de experiența senzorială. Dar de ce anume? De cuvîntul: întregul. Propoziția: întregul este mai mare decît partea nu spune nimic mai mult decît că cuvîntul «întregul» vorbește de la sine»... (197).

* — bine zis! — *Nota trad.*

...«Leibniz, dimpotrivă, ca idealist sau ca spiritualist, transformă mijlocul în scop, negarea senzorialului în esență a spiritului»... (198).

...«Ceea ce este conștient de sine există și ființează și se numește suflet. Prin urmare, ne convingem de existența sufletului nostru înainte de a ne convinge de existența corpului nostru. Fără îndoială, conștiința este factor prim; dar ea este factor prim numai pentru mine și nu în sine. Pentru conștiința mea eu *exist fiindcă sînt conștient de mine*; dar, din punctul de vedere al corpului meu, *eu sînt conștient de mine fiindcă exist*. Care dintre ele are dreptate? Corpul, adică natura, sau conștiința, adică Eul? Firește, Eul; căci cum să nu-mi dau dreptate *mie?* Dar sînt eu într-adevăr în stare să despart conștiința de corpul meu și să gîndesc pentru mine însumi?»... (201).

...«Lumea este obiectul simțurilor și obiectul gîndirii» (204).

«Într-un obiect sensibil, omul distinge esența așa cum este ea în realitate, așa cum este ea ca obiect al percepției senzoriale, o distinge de ceea ce este în el esență produs al gîndirii, abstrasă din senzorialitate. Pe prima el o numește *existență* sau chiar *individ*, iar pe cea de-a doua — *esență* sau *gen*. Omul definește esența ca ceva necesar și etern, căci, chiar în cazul cînd din lumea sensibilă dispare un obiect sensibil sau altul, acesta rămîne totuși ca obiect al gîndirii sau al reprezentării, iar existența el o definește ca ceva întîmplător și trecător»... (205).

N.B. ...«Leibniz este *pe jumătate* creștin; el este teist sau creștin *și* naturalist. El limitează bunătatea și atotputernicia lui dumnezeu prin înțelepciune, prin rațiune. Dar această rațiune nu este altceva decît un cabinet de științe naturale, o reprezentare a conexiunii tuturor părților naturii, ale întregului univers. El își limitează, așadar, teismul său prin *naturalism*; el afirmă, apără teismul prin aceea că îl suprimă»... (215).

P. 274 (din adăugirea scrisă în *1847*):

«Cît de mult s-a vorbit despre caracterul înșelător al simțurilor și cît de puțin despre caracterul înșelător al limbii, de care, totuși, gîndirea este inseparabilă! Dar cît de grosolană este, la urma urmelor, înșelarea de către simțuri, cît de subtilă este înșelarea de către limbă! Cît de mult timp m-a dus de nas universalitatea rațiunii, universalitatea Eului fichteean și hege-

lian, pînă cînd, spre mîntuirea sufletului meu, am înțeles în sfîrșit, cu ajutorul celor cinci organe de simț ale mele, că toate dificultățile și misterele logosului, în sensul de rațiune, își găsesc rezolvarea în semnificația cuvîntului! Iată de ce cuvintele lui *Haym*: «critica rațiunii trebuie să devină critica limbii» îmi par atît de apropiate din punct de vedere teoretic. În ceea ce privește însă antinomia dintre mine ca ființă care simte și ca persoană și mine ca ființă care gîndește, ea se reduce, în sensul acestei note și al disertației citate» (a lui Feuerbach însuși)[61], «la această opoziție izbitoare: în senzație eu sînt singular, iar în gîndire universal. Dar eu nu sînt mai puțin universal în senzație decît sînt singular în gîndire. Concordanța din gîndire se întemeiază numai pe concordanța din senzație» (274).

...«Orice sociabilitate are ca premisă similitudinea de senzații la oameni» (274).

„Spinoza und Herbart" (1836)[62]. P. 400 ff. *Apărarea* lui Spinoza împotriva atacurilor vulgare ale „moralistului" Herbart.

Se subliniază obiectivismul lui Spinoza etc. **N.B.**

„Verhältnis zu Hegel" (1840 și später)*. S. 417 ff.

> Nu se subliniază prea clar, ci în mod fragmentar, că a fost un discipol al lui Hegel.

Din observații:

«Ce reprezintă o dialectică care se află în contradicție cu nașterea și dezvoltarea naturală? În ce constă necesitatea ei?»... (431).

„*Herr von Schelling*" (1843). Scrisoarea către Karl Marx (434 ff.). După ciornă. O critică nimicitoare la adresa lui Schelling[63].

Sfîrșitul volumului al IV-lea.

---

* — Atitudinea față de Hegel (1840 și mai tîrziu). *Nota trad.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI HEGEL «ȘTIINȚA LOGICII»[64]

Scris în septembrie-decembrie 1914

Publicat pentru prima oară în 1929, în «Culegeri din Lenin», vol. IX

Se tipărește după manuscris

Bern: Log. I. 175

*Hegels Werke**
Bd. I. Philosophische Abhandlungen**
II. Fenomenologia spiritului
III—V. Ştiinţa logicii
VI—VII. (1 şi 2) Enciclopedia
VIII. Filozofia dreptului
IX. Filozofia istoriei
X. (trei părţi) Estetica
XI—XII. Istoria religiei
XIII—XV. Istoria filozofiei
XVI—XVII. Miscelanea
XVIII. Propedeutică filozofică
XIX. (1 şi 2) Scrisori ale lui Hegel şi scrisori către Hegel

* *Operele lui Hegel*. — *Nota trad.*
** — Vol. I. Articole filozofice. — *Nota trad.*

Titlul complet al *Operelor* lui G. W.Fr. Hegel[65].

«Ediție completă, întocmită de un cerc de prieteni ai defunctului: Marheinecke, Schulze, Gans, Henning, Hotho, Michelet, Förster».

Operele lui G. W. Fr. Hegel, vol. III

(BERLIN, 1833) (468 p.)

«ȘTIINȚA LOGICII»[66]

Partea I. *Logica obiectivă.*

Secțiunea I. Teoria *ființării.*

(Berna: Log. I. 175)

PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE

Volumul al III-lea*, p. 5 — o observație spirituală cu privire la logică: este o „prejudecată" afirmația că ea „ne învață să gîndim" (așa cum fiziologia „ne învață să digerăm"??).

... «știința logicii, care constituie metafizica propriu-zisă sau filozofia pur speculativă»... (6).

...„Filozofia nu-și poate împrumuta metoda de la o știință subordonată cum este matematica"... (6—7).

«Dar o asemenea metodă nu poate fi decît natura conținutului, care se mișcă în domeniul cunoașterii științifice; fiindcă chiar această reflexie proprie a conținutului este aceea care singură își pune pentru prima oară determinarea sa și o produce».

(*Mișcarea* cunoașterii științifice — iată esențialul.)

„Intelectul (Verstand) determină" (bestimmt), rațiunea (Vernunft) neagă, este dialectică, deoarece reduce la nimic („in Nichts auflöst") determinările intelectului. Îmbinarea amîndurora — „rațiune intelectivă sau intelect raționator" = pozitivul.

---

* *Hegel.* Werke, Bd. III, Berlin, 1833. — *Nota red.*

Negarea a „ceea ce e simplu“ ... «mişcarea spiritului»... (7). «Numai pe această cale care se trasează singură... este în stare filozofia să devină o ştiinţă obiectivă, demonstrativă» (7—8). („Cale care se trasează singură“ = **calea** (aici este, după mine, miezul problemei) cunoaşterii, înţelegerii, mişcării reale [de la neştiinţă la ştiinţă]*.)

Caracteristic! | Mişcarea conştiinţei, «la fel ca dezvoltarea întregii vieţi a naturii şi a spiritului», are la bază „natura esenţialităţilor pure care alcătuiesc conţinutul logicii“ (Natur der reinen Wesenheiten**).

De răsturnat: logica şi teoria cunoaşterii trebuie deduse din „dezvoltarea întregii vieţi a naturii şi a spiritului“.

Pînă aici: prefaţa la ediţia I.

---

*În manuscris, cuvintele «de la neştiinţă la ştiinţă» sînt şterse cu o linie orizontală, care e, probabil, o subliniere. — *Nota red.*

** — natura esenţialităţilor pure. — *Nota trad.*

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA

„A prezenta în mod filozofic imperiul gîndirii, adică a o urmări în activitatea ei proprie (N.B.), imanentă, sau, ceea ce este același lucru, în dezvoltarea ei necesară (N.B.)"... (10). | admirabil!

„Formele de gîndire cunoscute" — un important punct de plecare, „die leblosen Knochen eines Skeletts"* (11).

| E nevoie nu de leblose Knochen, ci de viață vie. |

Legătura dintre gîndire și limbă (limba chineză, printre altele, caracterul ei neevoluat: 11), formarea substantivelor și a verbelor (11). În limba germană, cuvintele au uneori «înțeles opus» (12) (nu numai „diferite", ci și *opuse*) — „o desfătare pentru gîndire"... | istoria gîndirii = istoria limbii?? |

Noțiunea de *forță* în fizică și de *polaritate* („opușii sînt *indisolubil* (subliniat de Hegel) legați"). Trecerea de la forță la polaritate este o trecere la „Denkverhältnisse** superioare" (12).

* — «oasele descărnate ale unui schelet». — *Nota trad.*
** — «raporturi de gîndire». — *Nota trad.*

natura şi „das Geistige“ * | [N.B. şi la p. 11... «Dar dacă în general, ar fi să-i opunem spiritualului natura, ca ceea ce este fizic, ar trebui să se spună că logicul este mai degrabă supranaturalul»...]

Formele logice Allbekanntes sind**, dar... „was *bekannt* ist, darum noch nicht *erkannt*“*** (13).

«Progresul infinit» — „eliberarea“ „formelor gîndirii“ de materie (von dem Stoffe), de reprezentări, de dorinţe etc., elaborarea universalului (Platon, Aristotel): începutul cunoaşterii...

„Numai cînd au avut la dispoziţie toate cele necesare, ...au început oamenii să filozofeze“, spune *Aristotel* (13—14); şi tot el spune că timpul liber de care dispuneau preoţii egipteni a făcut cu putinţă începutul ştiinţelor matematice (14)[67]. Îndeletnicirea cu „gîndurile pure“ presupune «un drum lung, pe care a trebuit să-l parcurgă mai întîi spiritul omenesc». Într-o astfel de gîndire,

interesele „pun în mişcare viaţa popoarelor“ | «amuţesc interesele care pun în mişcare viaţa popoarelor şi a indivizilor» (14).

Categoriile logicii sînt *Abbreviaturen***** (în alt loc „epitomiert“*****) ale „mulţimii infinite“ de «particularităţi ale existenţei şi activităţii exterioare». La rîndul lor, aceste categorii *d i e n e n****** oamenilor în practică («în străduinţa de elaborare spirituală a conţinutului viu, în crearea şi schimbul de idei»).

raportarea gîndirii la interese şi impulsuri... | «Ce-i drept, despre senzaţiile, impulsurile şi interesele noastre nu spunem că ne servesc, ci le considerăm ca pe nişte forţe şi puteri de sine stătătoare, aşa încît ne identificăm cu ele» (15).

* — «spiritualul». — *Nota trad.*

** — «sînt ceva cunoscut de toţi». — *Nota trad.*

*** — «ceea ce este *ştiut* nu este, prin aceasta, şi *cunoscut*». — *Nota trad.*

**** — *prescurtări*. — *Nota trad.*

***** — rezumate. — *Nota trad.*

****** — *s e r v e s c*. — *Nota trad.*

Nici despre formele gîndirii (Denkformen) nu se poate spune că ne servesc, căci ele trec „prin toate reprezentările noastre" (16), ele sînt «generalul ca atare».

Obiectivism: categoriile gîndirii nu sînt un instrument al omului, ci expresia legității, atît a naturii, cît și a omului — comp. mai departe opoziția

— dintre «gîndirea subiectivă» şi «conceptul obiectiv al lucrurilor înseși». Noi nu putem «depăşi limitele naturii lucrurilor» (16).

Şi remarca împotriva „filozofiei critice" (17). Ea își reprezintă raportul dintre „cei trei termeni" (noi, gîndirea, lucrurile), ca şi cum am pune „la mijloc", între noi şi lucruri, gîndirea, ca și cum acest mijloc „ne-ar despărți" (abschließt) de ele „în loc să ne unească" (zusammenschließen). La aceasta, spune Hegel, trebuie să răspundem cu „remarca simplă" că „înseși aceste lucruri, care par a se afla dincolo (jenseits) de gîndurile noastre, sînt lucruri produse ale gîndirii (Gedankendinge)"... şi „așa-zisul lucru în sine nu este altceva decît ein Gedankending der leeren Abstraktion"*.

împotriva kantianismului

După mine, miezul acestui argument este: (1) la Kant, cunoaşterea desparte (separă) natura de om; în realitate, ea le uneşte; (2) la Kant avem o „*abstracție goală*" a lucrului în sine în loc de un viu Gang,** de o vie Bewegung*** a cunoştinţelor noastre din ce în ce mai profunde despre lucruri.

* — un lucru produs al gîndirii al abstracției goale. — *Nota trad.*
** — mers. — *Nota trad.*
*** — mişcare. — *Nota trad.*

Ding an sich* al lui Kant este o abstracție *goală*, pe cînd Hegel cere abstracții care să corespundă *der Sache***: „conceptul obiectiv al lucrurilor constituie însăşi esența lor", care să corespundă, materialist vorbind, unei reale aprofundări a cunoaşterii lumii de către noi.

Nu este adevărat că Denkformen sînt numai „Mittel", „zum Gebrauch"*** (17).

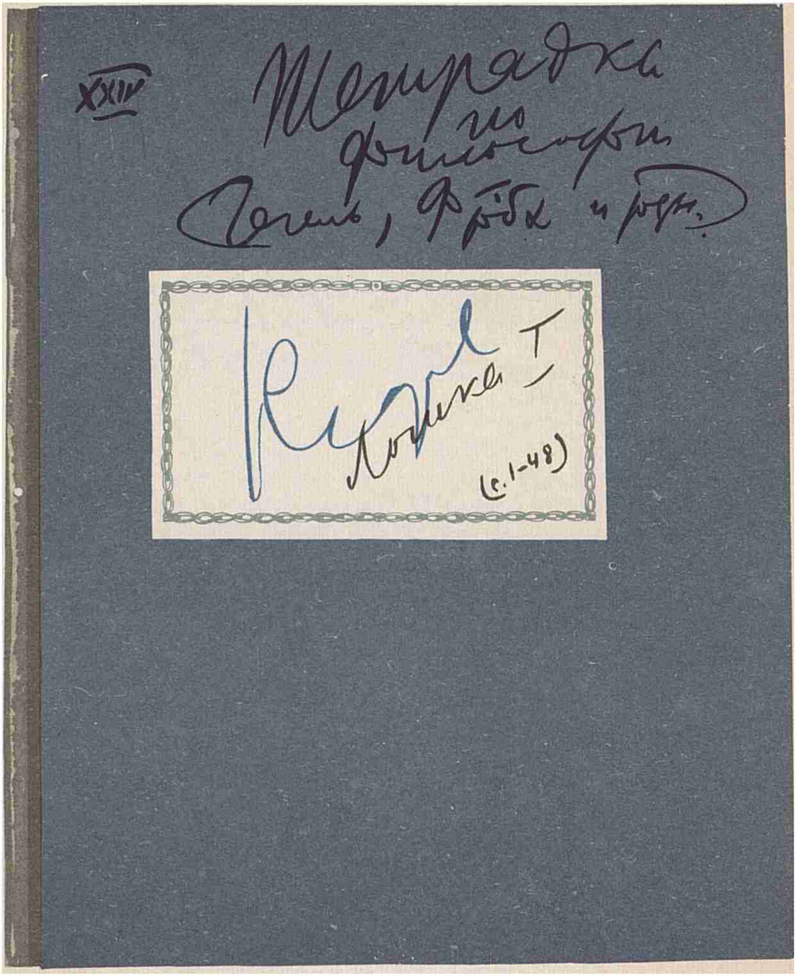
N.B. De asemenea nu este adevărat că ele sînt „äußere Formen"****, „Formen, die nur *an dem* Gehalt, nicht der Gehalt selbst seien" (forme care sînt numai forme ce îmbracă conținutul și nu conținutul însuși) (17)...

Hegel însă cere o logică ale cărei forme să fie gehaltvolle Formen*****, forme cu conținut viu, real, indisolubil legate de conținut.

Şi Hegel atrage atenția asupra «ideilor tuturor lucrurilor naturale și spirituale», asupra «conținutului substanțial»... — «Sarcina constă tocmai în a ajunge la deplină conștiință de această natură logică care animă spiritul, îl stimulează și îl pune în mișcare» (18).

Logica nu este ştiința formelor exterioare ale gîndirii, ci a legilor de dezvoltare „ale tuturor lucrurilor materiale, naturale şi spirituale", adică a legilor de dezvoltare ale întregului conținut concret al lumii şi a cunoaşterii acesteia, adică bilanțul, suma, concluzia *istoriei* cunoaşterii lumii.

* — Lucru în sine. — *Nota trad.*
** — *esenței*. — *Nota trad.*
*** — «mijloc», «spre folosință». — *Nota trad.*
**** — «forme exterioare». — *Nota trad.*
***** — forme pline de conținut. — *Nota trad.*



Coperta primului caiet cu Conspectul cărții lui Hegel „Știința logicii". — Septembrie-decembrie 1914

Micșorat

„Activitatea instinctivă" (instinktartiges Tun) „este fărîmiţată într-un material infinit de variat". Dimpotrivă, „activitatea intelectivă şi conştientă" desprinde „conţinutul" elementului „motor" (den Inhalt des Treibenden) „din unitatea sa nemijlocită cu subiectul şi-l obiectivează faţă de el" (faţă de subiect).

«În această reţea se formează, ici şi colo, noduri mai solide care servesc ca puncte de sprijin şi de orientare în viaţa şi conştiinţa lui» |a spiritului sau subiectului| ... (18).

Cum trebuie înţeles acest lucru?
În faţa omului se află *reţeaua* de fenomene naturale. Omul instinctiv, sălbaticul, nu se desprinde pe sine din natură. Omul conştient se desprinde; categoriile sînt trepte ale acestei desprinderi, adică ale cunoaşterii lumii, puncte nodale în reţea, care-l ajută s-o cunoască şi s-o cucerească.

„Adevărul este infinit" — finitatea lui este negarea lui, „sfîrşitul lui". Formele (Denkformen), dacă le considerăm ca forme «distincte de conţinut şi numai aderente lui», nu sînt în stare să cuprindă adevărul. Vidul acestor forme |ale logicii formale| face ca ele să fie demne „de dispreţ" (19) şi „ridicole" (20). Legea identităţii, A = A, este goală, „unerträglich"* (19).

Nu trebuie să uităm că aceste categorii «au în cunoaştere un domeniu al lor, în care ele trebuie să-şi păstreze semnificaţia» (20). Dar ca „forme indiferente" ele pot fi „instrumente ale erorii şi ale sofisticii" (20), iar nu adevăruri.

«În considerarea mintală» trebuie cuprinsă nu numai „forma exterioară", ci şi „der Inhalt"** (20).

---

* — «insuportabilă». — *Nota trad.*
** — «conţinutul». — *Nota trad.*

N.B. «O dată cu această introducere a conţinutului în consideraţia logică», obiectul acesteia devin nu Dinge, ci die Sache, der Begriff der Dinge* nu lucrurile, ci legile mişcării lor, în mod materialist N.B.

↙↗

...«logosul, raţiunea a ceea ce fiinţează» (21).

Şi la pagina (22), la început, obiectul logicii este definit în termenii următori:

„dezvoltarea" gîndirii în necesitatea ei	...„Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit".

Categoriile trebuie *deduse* (şi nu luate în mod arbitrar sau mecanic) (nu „povestind", nu „afirmînd", ci *demonstrînd*) (24), pornind de la cele mai simple, de la cele mai fundamentale (fiinţare, nimic, devenire (das Werden)) (ca să nu mai numim altele) — aici, în ele, «întreaga dezvoltare este cuprinsă în acest germen» (23).

---

* — nu lucrurile, ci esenţa, conceptul lucrurilor. — *Nota trad.*

INTRODUCERE: CONCEPTUL GENERAL DE LOGICĂ

În mod obişnuit se înţelege prin logică, ca „ştiinţă a gîndirii", numai «simpla formă a cunoaşterii» (27). Hegel respinge acest punct de vedere. El este împotriva lui Ding an sich*, întrucît ar fi «ceva ce s-ar afla cu totul dincolo de gîndire» (29).

Se pretinde că formele gîndirii ar fi «inaplicabile lucrurilor în sine». Ungereimt wahre Erkenntnis**, care nu cunoaşte lucrul în sine. Dar Verstand*** nu este şi el un lucru în sine? (31).

«Idealismul transcendental mai consecvent a recunoscut nimicnicia fantomei *lucrului în sine*, pe care filozofia critică o lăsase să subziste, şi şi-a propus să distrugă definitiv această umbră abstractă, lipsită de orice conţinut. Totodată, această filozofie» (Fichte?) «a întreprins prima încercare de a pretinde raţiunii să-şi extragă determinările din ea însăşi. Dar menţinerea pe poziţii subiective a acestei încercări a lipsit-o de posibilitatea de a se realiza» (32).

Formele logice sînt tote Formen**** atunci cînd nu sînt considerate ca o «unitate organică» (33), cînd nu sînt privite în «unitatea lor concretă şi vie» (ibid.).

În „Fenomenologia spiritului" am examinat „conştiinţa în înaintarea ei de la prima opoziţie (Gegensatz) nemijlocită dintre ea şi obiect pînă la cunoştinţa absolută (34). Acest drum trece prin toate formele raportului dintre conştiinţă şi obiect"...

* — lucrului în sine. — *Nota trad.*
** — Este absurdă o cunoaştere adevărată. — *Nota trad.*
*** — Intelectul. — *Nota trad.*
**** — forme moarte. — *Nota trad.*

«Ca știință, adevărul este pură conștiință de sine în dezvoltarea ei»..., «gîndire obiectivă»..., «conceptul ca atare este una cu ceea ce are ființă în sine și pentru sine» (35). (36: obscurantism clerical. Dumnezeu, împărăția adevărului etc. etc.)

37: Kant a atribuit «o semnificație esențial-subiectivă» „determinațiilor logice". Dar «determinațiile gîndirii» au «o valoare și o existență obiectivă».
Vechea logică a ajuns să fie privită cu Verachtung* (38). Trebuie transformată...

39 — Logica veche, formală, este ca un joc de copii, în care se reconstituie imaginea din bucățile ei (in Verachtung gekommen**: (38).

40 Filozofia trebuie să aibă o metodă proprie (*nu* a matematicii, *contra* Spinoza, *Wolf* und Andere***).

N.B. || 40—41: «Căci metoda este faptul de a fi conștient de forma automișcării interioare a conținutului ei» și, mai departe, toată pagina 41 conține o bună explicare a dialecticii

„es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt" (42).

„Ceea ce împinge înainte un domeniu de fenomene dat este însuși conținutul acestui domeniu, dialectica pe care el (acest conținut) o are *în* (an) sine însuși" (adică dialectica propriei lui mișcări).

«Negativul este în egală măsură și pozitiv» (41) — negația este ceva determinat, are un conținut determinat, contradicțiile interne duc la înlocuirea vechiului conținut cu unul nou, superior.

În vechea logică nu există trecere, dezvoltare (a conceptelor și a gîndirii), nu există „*o legătură internă necesară*" (43) între toate părțile și „Übergang"**** unora în altele. || N.B.

* — dispreț. — *Nota trad.*
** — a ajuns să fie disprețuită. — *Nota trad.*
*** — și alții. — *Nota trad.*
**** — «trecerea». — *Nota trad.*

Şi Hegel formulează două cerinţe fundamentale:

1) «Necesitatea legăturii»

şi

2) «generarea imanentă a deosebirilor».

Foarte important !! Iată ce înseamnă aceste cerinţe după părerea mea: 1) Este *n e c e s a r ă* înlănţuirea, legătura obiectivă între toate laturile, forţele, tendinţele etc. într-un ansamblu de fenomene dat; 2) „*generarea* imanentă a deosebirilor" — logica internă obiectivă a evoluţiei şi a luptei dintre deosebiri, a polarităţii.

Neajunsurile dialecticii lui Platon în „Parmenide"[68].

«Dialectica este considerată, de obicei, doar ca o acţiune exterioară şi negativă, care nu ar reveni lucrului însuşi şi care şi-ar avea temeiul în simpla vanitate, în mania subiectivă de a zdruncina încrederea în ceea ce este trainic şi adevărat şi de a-l destrăma, sau, cel puţin, n-ar duce la nimic altceva decît la zădărnicia obiectului atunci cînd este considerat în mod dialectic» (43).

(44) — Marele merit al lui *Kant* constă în faptul că el i-a luat dialecticii „den Schein von Willkür"*.

Două lucruri importante:

(1) Die Objectivität des Scheins** # (N.B.: neclar, de revenit!!)

(2) die Notwendigkeit des Widerspruchs***

selbstbewegende Seele****, ...(„negativitate internă")... «principiul a tot ceea ce e viu în natură şi spirit» (44).

* — «aparenţa de arbitrar». — *Nota trad.*
** — obiectivitatea aparenţei. — *Nota trad.*
*** — necesitatea contradicţiei. — *Nota trad.*
**** — sufletul în automişcare. — *Nota trad.*

#

Nu cumva prin aceasta vrea să spună că şi aparenţa este obiectivă, deoarece în ea există *una dintre laturile* lumii *o b i e c t i v e*? Nu numai Wesen*, dar şi Schein este obiectivă. Există o deosebire între subiectiv şi obiectiv, **DAR ŞI EA ÎŞI ARE LIMITELE EI.**

Dialectic =
= „cuprinde contrariile în unitatea lor"...

subtil şi profund !

45 Logica se aseamănă cu gramatica prin aceea că pentru începător ea înseamnă una, iar pentru un om care cunoaşte limba (şi limbi) şi are spiritul limbii înseamnă alta. «Una este ea pentru cel care abia începe s-o studieze sau să studieze ştiinţele în general şi alta pentru cel care, venind de la ştiinţe, se întoarce la ea».

Atunci logica oferă «esenţa acestei bogăţii» (des Reichtums der Weltvorstellung**), «natura intimă a spiritului şi a lumii»... (46).

comp. „Capitalul"

«Nu numai universalul abstract, ci universalul care cuprinde în el şi bogăţia particularului» (47).

Excelentă formulă: „Nu numai universalul abstract, ci universalul care întruchipează în el bogăţia particularului, a individualului, a singularului" (întreaga bogăţie a particularului şi a singularului!)!! Très bien!***

bună comparaţie (materialistă)

«— Aşa cum în gura unui tînăr una şi aceeaşi maximă morală, chiar dacă el o înţelege cît se poate de bine, este lipsită de sensul şi de pregnanţa pe care o are cînd e rostită de un bărbat încercat de viaţă, care exprimă toată forţa conţinutului ei,

* — esenţa — *Nota trad.*
** — a bogăţiei reprezentării lumii. — *Nota trad.*
*** — Foarte bine! — *Nota trad.*

tot așa și logicul este apreciat la adevărata lui valoare numai atunci cînd apare ca rezultat al experienței științifice; el se prezintă

„bilanțul experienței științifice"
N.B.

atunci spiritului ca un adevăr general, care nu stă *alături* de alte materiale și realități, ca o cunoștință *particulară*, ci alcătuiește conținutul esențial al tuturor acestora»... (47).

(„Esența") „conținutul esențial al tuturor celorlalte cunoștințe"

«Sistemul logicii este un imperiu al umbrelor» (47) care nu are în el „nimic concret senzorial"...

(50) — ... «nu abstract, mort, nemișcat, ci concret»... Caracteristic! Spiritul și esența dialecticii!

(52) Notă... rezultatele filozofiei lui Kant...: «că rațiunea nu poate cunoaște un conținut adevărat și că în ce privește adevărul absolut trebuie să se facă apel la credință»...

Kant: a îngrădi „rațiunea" și a întări *credința*[69]

(53) Încă o dată că Ding an sich = abstracție, produs al gîndirii care abstrage.

TEORIA FIINȚĂRII

CU CE TREBUIE ÎNCEPUTĂ ȘTIINȚA?

(59)* ...(en passant**) «natura cunoașterii» (id., p. 61)

(Tema logicii. Compară cu „gnoseologia" de astăzi.)

N.B. (60) ... «*Nu este*» (subliniat de Hegel) «nimic, nici în cer, nici în natură, nici în spirit și nicăieri, care să nu conțină la un loc atît nemijlocirea, cît și mijlocirea»...

1) Cerul — natura — spiritul. Suprimăm cerul: materialism.
2) Totul este vermittelt = mijlocit, legat într-un tot, legat prin treceri. Suprimăm cerul — conexiunea legică a *întregului* univers (a *întregului* *p r o c e s* al universului).

(62) «Logica este pura știință, adică purul fapt de a ști, în **TOTALĂ** extensiune a **DEZVOLTĂRII** sale»...

Primul rînd este un nonsens.
Al doilea este genial.

Cu ce să începem? „Ființarea pură" (Sein) (63) — «nu trebuie să presupună nimic», este începutul. «Nu trebuie să

* — *Hegel*. Werke, Bd. III, Berlin. 1833. — *Nota red.*
** — în treacăt; între altele. — *Nota trad.*

cuprindă nici un conţinut»... «nu trebuie să fie produsul nici unei mediaţii»...

(66) ...«Dezvoltarea» (des Erkennens*)... trebuie să fie determinată de natura lucrului şi a conţinutului însuşi»... N.B.

(68) Începutul cuprinde în el şi „Nichts"**, şi „Sein"***, el este unitatea lor: ...«ceea ce începe *nu* este încă; el de-abia se îndreaptă spre fiinţare»... (de la *n e f i i n ţ a r e s p r e f i i n ţ a r e*: «nefiinţă care este în acelaşi timp fiinţare»).

Inepţii despre absolut (68—69). În general mă străduiesc să-l citesc pe Hegel în chip materialist: Hegel (după cum spune Engels[70]) este materialism cu capul în jos. adică elimin în mare parte pe bunul dumnezeu, absolutul, ideea pură etc.

(70—71) Nu se poate începe filozofia cu «Eul». Lipseşte «mişcarea obiectivă».

---

* — cunoaşterii. — *Nota trad.*
** — neant. — *Nota trad.*
*** — fiinţare. — *Nota trad.*

SECȚIUNEA ÎNTÎI
DETERMINAREA (CALITATEA)

(77) Ființa pură — «fără nici o altă determinare».
(Bestimmung* este, ca atare, Qualität**.)

Trecerea lui Sein în *Dasein* (ființare în fapt / ființare finită ?) —
iar a acesteia în Fürsichsein (ființare pentru sine?)
Sein — Nichts — Werden***
«Ființarea pură și neantul pur sînt... unul și același lucru» (78).

(81): Aceasta pare a fi un „paradox". Unitatea lor este *Werden*.
«Această mișcare de dispariție nemijlocită a unuia în celălalt»...

Se consideră că Nichts este opus dem *Etwas*****. Dar Etwas este deja o ființare *determinată*, deosebită de un alt *Etwas*, pe cînd aici este vorba de simplul Nichts (79).

(*Eleații* și *Parmenide*, mai ales primii, au ajuns la această abstracție a *ființării*[71].) *Heraclit* spune: «totul curge» (80)..., adică «totul este devenire».

Ex nihilo nihil fit?***** Din *Nichts* se naște *Sein* (Werden)...

(81): «N-ar fi greu să descoperim această unitate dintre ființare și neant... în *fiecare* (subliniat de Hegel) lucru real sau în fiecare gînd»... «*nicăieri, nici în cer și nici pe pămînt, nu există nimic care să nu conțină în sine și una, și alta*;

* — Determinație. — *Nota trad.*
** — calitate. — *Nota trad.*
*** — ființare — neant — devenire. — *Nota trad.*
**** — *lui ceva.* — *Nota trad.*
***** — Din nimic nu se naște nimic? — *Nota trad.*

şi fiinţarea şi nefiinţarea». Obiecţiile substituie fiinţei *bestimmtes* Sein* (am sau nu am 100 de taleri) 82 i.f., dar nu despre asta este vorba...

«O fiinţare determinată, finită, este aceea care se raportează la altceva; este un conţinut care se află în raport de necesitate cu alt conţinut, cu întreaga lume. Luînd în considerare această legătură de determinare reciprocă a întregului, metafizica s-a crezut îndreptăţită să facă afirmaţia — în esenţă tautologică — că, dacă s-ar distruge un singur grăunte de nisip, s-ar distruge întregul univers» (83).

„conexiunea necesară a întregii lumi" ...„legătură de determinare reciprocă a întregului"

(86): «Ceea ce este prim în ştiinţă a trebuit să se înfăţişeze primul din punct de vedere istoric». (Are o rezonanţă cît se poate de materialistă!)

N.B.

91: «Devenirea este menţinerea fiinţării ca atare şi totodată a nefiinţării». ...«Trecerea lor una în alta este acelaşi lucru cu devenirea»... (92 i.f.).

94 «La Parmenide, ca şi la Spinoza, nu este posibilă trecerea de la fiinţare sau de la substanţa absolută la negativ, la finit».

La Hegel însă, *unitatea* sau *inseparabilitatea* (p. *90*; această expresie este uneori mai potrivită decît unitatea) „fiinţării" şi a „neantului" dă *trecerea*, Werden.

Absolutul şi relativul, finitul şi infinitul = părţi, trepte ale uneia şi aceleiaşi lumi. So etwa?**

(92: Pentru «fiinţare care este *mijlocită* vom păstra expresia: *existenţă*».)

102: La Platon, în „Parmenide", trecerea de la *fiinţare* şi de la *unul* = „äußere Reflexion"***.

* — fiinţare *determinată*. — *Nota trad.*
** — Cam aşa ar fi? — *Nota trad.*
*** — «reflexie exterioară». — *Nota trad.*

104: Se spune că întunericul este *absența* luminii. Dar «în lumina pură se poate vedea tot atît de puțin ca și în întunericul pur»...

107 — Referire la mărimile infinitezimale, care sînt luate în procesul dispariției lor...

N.B. || «Nu există nimic care să nu se găsească la mijloc între ființare și neant».

«Începutul este de neconceput» dacă *neantul* și *ființarea* se exclud între ele, dar aceasta nu este dialectică, ci *Sophisterei**.

Sofistica și dialectica ||| «Căci sofistica este o raționare care pornește de la o premisă nefondată, acceptată fără critică și fără justificare, în timp ce prin dialectică înțelegem mișcarea rațională de ordin superior, în care asemenea determinări, absolut separate în aparență, trec una în alta prin ele însele, prin ceea ce ele sînt, și astfel supoziția inițială se depășește pe sine» (108).

Werden. Momentele ei: Entstehen und Vergehen** (109). Das Aufheben des Werdens — *das Dasein**** | ființare concretă, determinată (?) |

110: aufheben = ein Ende machen (aufbewahren zugleich)****
= erhalten

N.B. ||| 112: Dasein ist *bestimmtes* Sein***** (*N.B.* 114 „ein Konkretes“ ******), — o calitate deosebită de Anderes, — *v e r ä n d e r l i c h u n d e n d l i c h********.

---

* — *sofistică*. — *Nota trad.*

** — apariția și dispariția. — *Nota trad.*

*** — Depășirea devenirii — ființarea în fapt. — *Nota trad.*

**** — a depăși = a pune capăt = a menține (a conserva în același timp). — *Nota trad.*

***** — Ființarea în fapt este o ființare *determinată*. — *Nota trad.*

****** — «ceva concret». — *Nota trad.*

******* — alta, — *v a r i a b i l ă* și *f i n i t ă*. — *Nota trad.*

114 «Determinarea astfel izolată pentru sine, ca determinare care *fiinţează*, este calitatea»... «Calitatea care, diferită fiind, îşi păstrează fiinţarea este realitatea» (115).

117 ...«Determinarea este negaţie»... (Spinoza) Omnis determinatio est negatio*, «această teză are o importanţă enormă»...

120: «Ceva este prima negare a negaţiei»...

(Aici expunerea este cam fragmentară şi extrem de nebuloasă.) | abstrakte und abstruse Hegelei — Engels[72]. |

125 — ...Două perechi de determinări: 1) «Ceva şi altceva»; 2) «a fiinţa pentru altul şi a fiinţa în sine».

127 — **Ding an sich**** — «abstracţie foarte simplă». Pare ceva înţelept să spunem că nu ştim ce este lucrul în sine. Lucrul în sine este o abstracţie, şi anume o abstracţie de orice determinare | Sein-für-Anderes*** | | de orice raport faţă de altul |, adică nimic. Prin urmare, lucrul în sine «nu este altceva decît o abstracţie goală, lipsită de adevăr». ||| N.B.

| O idee foarte profundă: lucrul în sine şi transformarea lui în lucru pentru alţii (comp. Engels[73]). Lucrul în sine este, *în general*, o abstracţie goală, lipsită de viaţă. În viaţă, în mişcare, totul şi toate *sînt*, atît „în sine", cît şi „pentru alţii", în raport cu altul, transformîndu-se dintr-o stare într-alta. ||

| Sehr gut!!**** dacă întrebăm ce sînt lucrurile *î n s i n e*, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt...***** (127). |

* — Orice determinare este o negaţie. — *Nota trad.*
** — Lucru în sine. — *Nota trad.*
*** — fiinţare — pentru — altul. — *Nota trad.*
**** — Foarte bine!! — *Nota trad.*
***** — atunci întrebarea implică, fără să ne dăm seama, imposibilitatea de a da un răspuns. — *Nota trad.*

Kantianism = metafizică	129 — en passant*: modul dialectic de a filozofa, pe care nu-l cunoaşte «modul metafizic de a filozofa, inclusiv cel critic».

Dialectica este teoria care ne arată cum pot fi şi cum sînt (cum devin) *identice contrariile*, în ce condiţii sînt ele identice, transformîndu-se unul în altul, de ce mintea omenească nu trebuie să ia aceste contrarii ca moarte, încremenite, ci ca vii, condiţionate, mobile, ca transformîndu-se unul într-altul. En lisant Hegel...**

134: «*Limita* (este) simplă negaţie sau prima negaţie» (des Etwas. Oricare ceva îşi are *limita sa*), «pe cînd altceva este totodată negarea negaţiei»...

137: „Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das **Endliche**".

(**Ceva**, pus ca limita sa imanentă, ca contradicţia sa cu sine însuşi, contradicţie prin care el este scos şi împins dincolo de limitele sale, este *finitul*.)

Cînd se spune despre lucruri că sînt finite, prin aceasta se recunoaşte că nefiinţa lor este natura lor („nefiinţa este fiinţarea lor").

«Ele» (lucrurile) «*fiinţează*, dar adevărul acestei fiinţări este *sfîrşitul* lor».

Pătrunzător şi inteligent! Conceptele, care de obicei par moarte, Hegel le analizează şi arată că în ele *există* mişcare. Finit? adică *mişcîndu-se* spre un sfîrşit! Ceva? — adică *nu ceea ce* este altceva. Fiinţare în general? — adică o astfel de nedeterminare

* — în treacăt; între altele. — *Nota trad.*
** — Citindu-l pe Hegel. — *Nota trad.*

încît fiinţarea = nefiinţarea. O elasticitate multilaterală, universală a conceptelor, care merge pînă la identitatea contrariilor — iată în ce constă esenţialul. Această elasticitate, aplicată în mod subiectiv, = eclectism şi sofistică. Elasticitatea aplicată *în mod obiectiv*, adică reflectînd universalitatea procesului material şi unitatea lui, este dialectica, este reflectarea justă a dezvoltării eterne a lumii.

N.B. gînduri despre dialectică en lisant Hegel

139 — Infinitul şi finitul, se spune, sînt opuse? (vezi p. 148). (comp. p. 151).

141 — *Sollen* und *Schranke** — momente des Endlichen**.

143 — «În tendinţa depăşirii stă începutul trecerii dincolo de finit, infinitul».

143 — Se spune că raţiunea îşi are limitele ei. «Făcînd această afirmaţie, nu ne dăm seama că, tocmai pentru că ceva este determinat ca limită, aceasta a şi fost depăşită». sehr gut!

144: Piatra nu cugetă, şi de aceea mărginirea (Beschränktheit) ei nu este o limită (Schranke) *pentru ea*. Dar şi piatra îşi are limitele ei, de exemplu capacitatea de a se oxida, dacă «este o bază susceptibilă de modificare prin acţiunea acizilor».

Evoluţia*** pietrei

144—145: — Tot (ceea ce este omenesc) depăşeşte limitele (Trieb, Schmerz**** etc.), dar *raţiunea*, vedeţi dv., «nu poate depăşi limita»!

* — *Tendinţa depăşirii şi limita.* — *Nota trad.*
** — ale finitului. — *Nota trad.*
*** — În manuscris, pe ultima literă a cuvîntului «эволюции» (evoluţia) se află litera «и» („i"), terminaţia pluralului. — *Nota red.*
**** — Înclinaţie, durere. — *Nota trad.*

„Dar se înțelege că nu orice depășire a limitelor este o adevărată eliberare de ele“!

Un magnet, dacă ar avea conștiință, ar considera ca liberă devierea lui spre nord (Leibniz). — Nu, atunci el ar cunoaște *toate* direcțiile în spațiu, și nu direcția lui *unică* ar fi considerată de el drept *limită* a libertății lui, drept mărginire a ei.

| Dialectica lucrurilor înseși, a naturii înseși, a mersului însuși al evenimentelor |

148 ... «Însăși natura finitului constă în a se depăși pe sine, a nega propria ei negație și a deveni infinit»... Nu o forță (Gewalt) exterioară (fremde) (149) transformă finitul în infinit, ci propria sa natură (seine Natur)(a finitului).

151: „Schlechte Unendlichkeit“* — infinitate calitativ opusă finității, nelegată de ea, despărțită de ea ca și cum finitul ar fi *diesseits***, iar infinitul *jenseits****, ca și cum infinitul ar sta *deasupra* finitului, *în afara* lui...

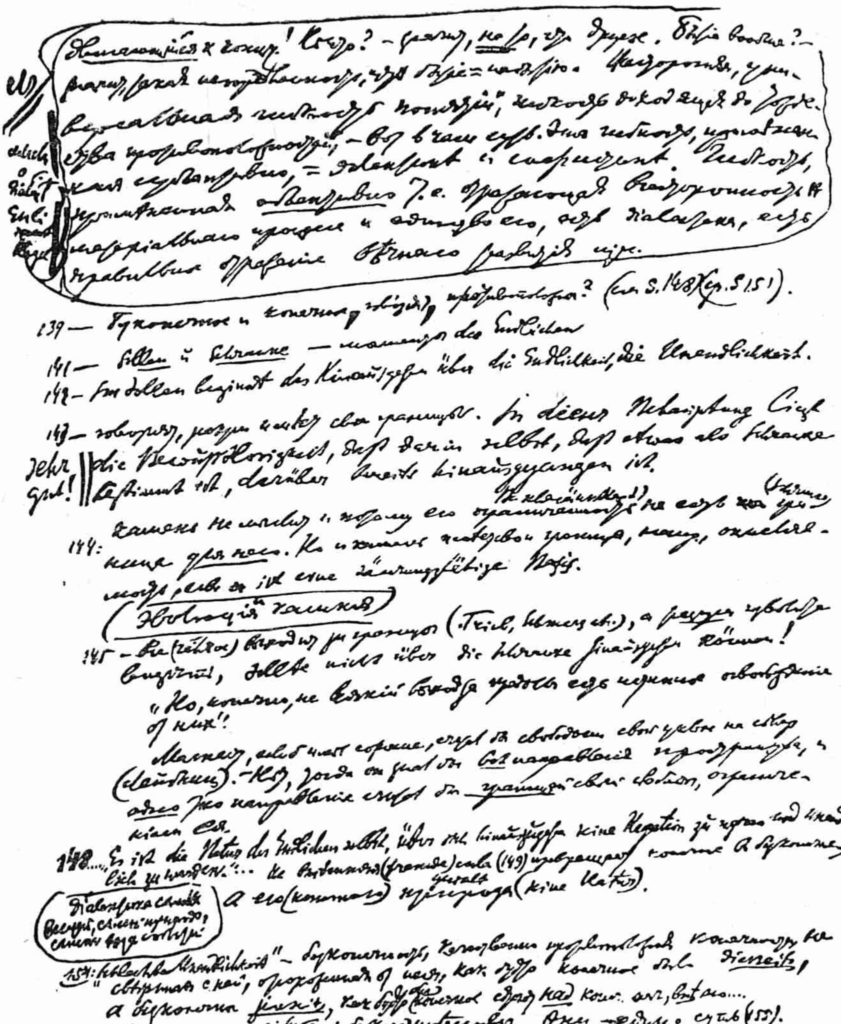
153: De fapt însă, sind sie**** (finitul și infinitul) *untrennbar******. Ele *sînt una* (155).

De aplicat la atomi versus electroni.

În general, infinitatea materiei în adîncime...[74]

158—159... «Unitatea dintre finit și infinit nu înseamnă o juxtapunere a lor exterioară sau o îmbinare necorespunzătoare, contrară determinărilor lor, în care să fie legate între ele lucruri despărțite și opuse, independente unele de altele și, prin urmare, incompatibile, ci fiecare dintre ele este în sine însuși această unitate, și aceasta numai ca *suprimare* de sine, ceea ce face ca nici unul să nu aibă față de celălalt avantajul ființării în sine și al veritabilei ființări în fapt. Așa cum

* — «Infinitatea rea». — *Nota trad.*
** — *dincoace.* — *Nota trad.*
*** — *dincolo.* — *Nota trad.*
**** — ele sînt. — *Nota trad.*
***** — *inseparabile.* — *Nota trad.*



O pagină din manuscrisul lui V. I. Lenin
Conspectul cărţii lui Hegel „Ştiinţa logicii". — Septembrie-decembrie 1914

Micşorat

am arătat mai înainte, finitatea nu este decît depăşirea de sine însuşi; de aceea în ea se cuprinde infinitatea, altul ei»...

...«Dar progresul infinit exprimă ceva mai mult» (decît simpla comparare a finitului cu infinitul), «în el este pusă totodată *conexiunea* (subliniat de Hegel) celor care sînt totodată şi deosebiţi» (160).

Conexiunea (tuturor părţilor) progresului infinit

167 «Natura gîndirii speculative... constă numai în cuprinderea momentelor opuse în unitatea lor».

Problema cum trece infinitul în finit este considerată uneori drept esenţa filozofiei. Dar această problemă se reduce la explicarea legăturii dintre ele...

168 ...«Şi în alte domenii ţi se cere o anumită pregătire pentru a şti *să pui întrebări*, dar cu atît mai mult ţi se cere acest lucru în domeniul filozofiei, fiindcă altfel rişti să capeţi răspunsul că întrebarea nu e bună de nimic».

Bien dit!*

173—174: *Fürsichsein* — fiinţarea pentru sine = fiinţarea infinită, calitativă desăvîrşită. |Raportul faţă de *altul* a dispărut; a rămas raportul *faţă de sine*.| Calitatea ajunge la punctul ei maxim (auf die Spitze) şi trece în cantitate.

Idealismul lui Kant şi al lui Fichte... (181) «se opreşte la dualismul » ((neclar)) «al fiinţării în fapt şi al fiinţării pentru sine»...

adică nu există *trecere* a lucrului în sine (menţionat în propoziţia următoare) în fenomen? a obiectului în subiect?

De ce Fürsichsein este *Eins*** nu mi-e clar. Aici Hegel este, după mine, extrem de obscur.

* — Bine spus! — *Nota trad.*
** — *unu.* — *Nota trad.*

N.B. Selbstbewegung****

Unu este principiul antic ἄτομον* (şi vidul). Vidul este considerat a fi *Quell der Bewegung*** (185) nu numai în sensul că locul nu este ocupat, ci în sensul că enthält*** şi «o idee mai profundă, anume că în negativ în genere se află temeiul devenirii, neliniştea necontenită a automişcării» (186).

1 8 3: «Idealitatea fiinţării pentru sine, ca totalitate, se reîntoarce de la sine, preschimbîndu-se astfel, în primul rînd, în realitate, şi anume în cea mai rigidă, cea mai abstractă: *unu*».

Apă tulbure...

Ideea transformării idealului în real este *profundă*: foarte importantă pentru istorie. Dar şi în viaţa personală a omului se vede că această idee conţine mult adevăr. Împotriva materialismului vulgar. N.B. Deosebirea dintre ideal şi material nu este nici ea absolută, überschwenglich[75].

189 — Notă. Monadele lui Leibniz. Principiul *Eins****** şi caracterul lui incomplet la Leibniz[76].

Se vede că Hegel ia a sa autodezvoltare a conceptelor, a categoriilor în legătură cu întreaga istorie a filozofiei. Aceasta imprimă încă un *nou* aspect întregii Logici.

193 ... «Există un vechi precept că *unu* este *mulţime* şi, mai ales, că *mulţimea* este *unu*»...

195 ... «Deosebirea dintre unu şi multiplu s-a definit ca o deosebire a relaţiei dintre ele, care se descompune în două raporturi: *repulsia* şi *atracţia*»...

* — atom (indivizibil). — *Nota trad.*
** — *sursă a mişcării.* — *Nota trad.*
*** — conţine. — *Nota trad.*
**** — automişcare. — *Nota trad.*
***** — *lui unu.* — *Nota trad.*

Probabil că, în general, tot acest Fürsichsein i-a trebuit lui Hegel, în parte, pentru a deduce „transformarea *calităţii* în *cantitate*“ (199) — calitatea este determinare, determinare pentru sine, Gesetzte, este unitatea, — toate acestea dau impresia a ceva cu totul forţat şi lipsit de orice conţinut.

De notat, la pagina *203*, remarca, nu lipsită de ironie, împotriva acestui «procedeu de care se serveşte cunoaşterea ce reflectează asupra experienţei şi care constă în *a percepe* mai întîi în fenomene cutare sau cutare determinări, în a le lua apoi ca temei şi a admite, pentru aşa-zisa lor *explicare*, *materii fundamentale* sau *forţe* corespunzătoare, menite să producă aceste determinări ale fenomenului»...

SECȚIUNEA A DOUA: MĂRIMEA (CANTITATEA)

La Kant există patru „antinomii"[77]. În realitate, *fiecare* concept, fiecare categorie este, *totodată*, și antinomică (217).

Rolul scepticismului în istoria filozofiei

«Scepticismul antic nu s-a sustras de la efortul de a descoperi această contradicție sau antinomie în toate conceptele pe care le-a găsit în știință».

Analizîndu-l pe Kant într-un mod extrem de șicanator (și ingenios), Hegel ajunge la concluzia că acesta repetă pur și simplu în concluzii ceea ce a spus în premise, și anume repetă că există categoria *Kontinuität** și categoria *Diskretion***.

Wahrhafte Dialektik***

De aici rezultă numai «că nici una dintre aceste determinări, luată singură, nu este adevărată, iar adevărul constă numai în unitatea lor. Aceasta este adevărata considerare dialectică a lor și adevăratul lor rezultat» (226).

229: «*D i e D i s k r e t i o n* |traducere? separare****, *d e z m e m b r a r e*|, ca și *die Kontinuität* |stringerea (?), succesiunea (?) *****, neîntreruperea|, este un **moment** al *c a n t i t ă ț i i*»...

232: «*Cantitatea* care posedă mai întîi o determinare sau o limită, în genere, este, în deplina ei determinare, *număr*»...

* — *continuitate.* — *Nota trad.*
** — *discreție (discontinuitate).* — *Nota trad.*
*** — Adevărata dialectică. — *Nota trad.*
**** În manuscris, cuvîntul «separare» este șters. — *Nota red.*
***** În manuscris, cuvintele «stringere, succesiune» sînt șterse. — *Nota red.*

234: «*Anzahl* [însumare? numărare?] şi *unitatea* sînt momente ale numărului».

248 — În legătură cu rolul şi sensul *numărului* (mult despre Pitagora etc. etc.), între altele, această remarcă nimerită:

«Cu cît ideile devin mai bogate în determinare şi, prin aceasta, în raportare, cu atît prezentarea lor cu ajutorul unor forme cum sînt numerele devine, pe de o parte, mai încîlcită, iar pe de altă parte mai arbitrară şi mai lipsită de sens» (248—249). ((O apreciere a ideilor: bogate în determinare *şi*, *prin urmare*, în raportare.))

În privinţa antinomiilor lui Kant (lumea fără început etc.), Hegel dovedeşte încă o dată des Längeren* că în premise se admite ca dovedit ceea ce trebuie să fie dovedit (*267*—278).

Mai departe, trecerea cantităţii în calitate este atît de obscură în această expunere teoretică şi abstractă, încît nu se înţelege nimic. De revenit!!

283: infinitul în matematică. Pînă acum legitimarea constă *numai* în *justeţea rezultatelor* („care a fost demonstrată cu alte temeiuri"), ...iar nu în claritatea obiectului [confer Engels[78]]. N.B.

285: În calculul infinitezimal se trece peste o oarecare inexactitate (recunoscută), dar cu toate acestea rezultatul care se obţine nu este aproximativ, ci *absolut* exact!

Şi, totuşi, a căuta aici Rechtfertigung** «nu este atît de inutil» «pe cît ar fi de inutil să ceri o dovadă a dreptului de a te folosi de propriul tău nas»[79].

Răspunsul lui Hegel este complicat, abstrus*** etc. etc. Este vorba de matematica *superioară*; comp. *Engels* despre calculul diferenţial şi integral[80].

---

* — în mod amănunţit. — *Nota trad.*
** — justificare. — *Nota trad.*
*** — obscur. — *Nota trad.*

Este interesantă o remarcă făcută în treacăt de Hegel: «transcendental, adică, în esență, subiectiv și psihologic»... «în chip transcendental, și anume în subiect» (288).

P. 282—327 u. ff.—379

O analiză foarte amănunțită a calculului diferențial și integral, cu citate din Newton, Lagrange, Carnot, Euler, Leibniz etc. etc., care dovedesc cît de mult l-a interesat pe Hegel această „dispariție" a cantităților infinitezimale, această „poziție între ființare și neființare". Fără studierea matematicii superioare, toate acestea nu pot fi înțelese. Este caracteristic acest titlu al cărții lui *Carnot*: „Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal"!!!*

Dezvoltarea conceptului Verhältnis** (379—394) este cît se poate de obscură. De notat numai, la p. 394, remarca, în legătură cu *simbolurile*, că în general nu se poate obiecta nimic împotriva întrebuințării lor. Dar *„împotriva oricărei simbolici"* trebuie spus că ea este uneori „un mijloc comod de a te dispensa de necesitatea de a sesiza, de a arăta, de a justifica *determinațiile de concept"* (Begriffsbestimmungen). Or, tocmai aceasta este sarcina filozofiei.

N.B.? «Determinările obișnuite de forță, de substanțialitate, de cauză și efect etc. sînt, de asemenea, doar niște simboluri pentru exprimarea, de exemplu, a raporturilor de ordinul vieții sau al spiritului, adică determinări neadevărate pentru aceste raporturi» (394).

* — «Reflecții asupra metafizicii calculului infinitezimal»!!! — *Nota trad.*
** — relație raport. — *Nota trad.*

SECȚIUNEA A TREIA
MĂSURA

«În măsură — ca să ne exprimăm într-o formă abstractă — sînt unite laolaltă calitatea şi cantitatea. Fiinţarea ca atare este caracterul nemijlocit al lui a fi acelaşi cu sine al determinării. Acest caracter nemijlocit al determinării s-a suprimat. Cantitatea este, în felul acesta, fiinţarea reîntoarsă în sine, în sensul că este simplul fapt de a fi acelaşi cu sine, ca indiferent faţă de orice determinare» (395). Al treilea termen este măsura.

Kant a introdus categoria *modalitate* (posibilitate, realitate, necesitate) şi Hegel observă că la Kant:

«Această categorie este înţeleasă ca un raport între obiect şi gîndire. În sensul acestui idealism, gîndirea, în general, este ceva în esenţă exterior lucrului în sine..., obiectivitatea care e proprie altor categorii este străină categoriilor de modalitate» (396).

En passant (397):

Filozofia indiană, în care Brahma se transformă în Siva (schimbare = dispariţie, apariţie)...

Popoarele divinizează *m ă s u r a* (399).

? Măsura trece în esenţă (Wesen).

(În ce priveşte măsura, nu este lipsit de interes să notăm observaţia, făcută în treacăt de Hegel, că «în societatea civilă dezvoltată cantităţile de indivizi ocupaţi în diferite profesiuni se află între ele într-un anumit raport») (402).

În problema categoriei gradualitate (Allmählichkeit), Hegel observă:

«La această categorie se recurge cu ușurință pentru a căpăta o idee despre dispariția unei calități sau a unui lucru ori pentru *a o explica*, deoarece în felul acesta dispariția pare a putea fi urmărită, ca să zicem așa, chiar cu ochii, întrucît cuantumul este pus ca limită, și anume ca limită exterioară, variabilă prin natura ei, și, prin aceasta, *schimbarea* este de la sine înțeleasă ca o schimbare numai a cuantumului. Dar, în realitate, prin aceasta nu se explică nimic; în fond, schimbarea este totodată trecerea unei calități în alta, sau, mai abstract, trecerea de la o ființare în fapt la neființare; avem aici o altă determinare decît aceea a gradualității, care este numai o micșorare sau o mărire și atrage în mod unilateral atenția asupra mărimii.

Dar că o schimbare care apare ca fiind pur cantitativă se transformă și într-una calitativă este un fapt asupra căruia și-au îndreptat atenția și cei vechi, care au ilustrat cu exemple populare nepotrivirile care iau naștere din necunoașterea lui»... (405—406) („chelul": să smulgi un singur fir de păr; „grămadă" — să iei un singur bob...) «ceea ce se respinge» (cu acest prilej) «este das einseitige Festhalten an der abstrakten Quantumsbestimmtheit» („procedeul de a acorda în mod unilateral atenție determinării abstracte a cuantumului", adică fără a ține seama de multiplele schimbări și de calitățile concrete etc.).

N.B. ...«De aceea aceste expresii nu sînt o glumă anostă sau pedantă, ci sînt juste în sine și sînt produsul unei conștiințe care manifestă interes pentru fenomenele ce apar în gîndire.

Cuantumul, întrucît este luat ca o limită indiferentă, constituie latura din care ceva existent este supus unui atac neașteptat și dus la pieire. *Viclenia* conceptului constă tocmai în aceea că ea prinde o ființare în fapt pe acea latură în care calitatea ei

pare că nu are nici o importanţă, şi chiar în aşa măsură, încît creşterea unui stat, a unei averi etc., care este o cauză de nefericire pentru stat, pentru proprietar, pare să fie la prima vedere chiar o fericire pentru ei» (407).

«Este un mare merit să cunoşti empiric numerele naturii, ca, de exemplu, distanţele dintre planete; dar un merit incomparabil mai mare este să faci să dispară cuantele empirice şi să le ridici la *forma generală* a determinărilor cantitative, în aşa fel ca ele să devină momente ale unei legi sau ale măsurii»; meritul lui Galilei şi al lui Kepler... «Aceştia *au dovedit* legile descoperite de ei, arătînd că există o corespondenţă între ele şi multitudinea singularităţilor percepţiei» (416). Trebuie să cerem totuşi höheres Beweisen** a acestor legi, pentru ca determinările lor cantitative să fie cunoscute din Qualitäten oder bestimmten Begriffen, die bezogen sind (wie Raum und Zeit)***.

Gesetz oder Maß*

?

Dezvoltarea conceptului des Maßes**** ca spezifische Quantität***** şi ca reales Maß****** (inclusiv Wahlverwandtschaften*******, de exemplu elementele chimice, tonurile muzicale) este foarte obscură.

Amplă remarcă cu privire la chimie, cu o polemică împotriva lui Berzelius şi a teoriei lui electrochimice (433—445).

* — lege sau masură. — *Nota trad.*

** — o demonstraţie de ordin mai înalt. — *Nota trad.*

*** — calităţi sau concepte determinate care sînt puse în relaţie (cum sînt timpul şi spaţiul). — *Nota trad.*

**** — de măsură. — *Nota trad.*

***** — cantitate specifică. — *Nota trad.*

****** — măsură reala. — *Nota trad.*

******* — afinităţile elective. — *Nota trad.*

„Linia nodală a raporturilor de măsură“ (Knotenlinie von Maßverhältnissen) — treceri ale cantității în calitate... Dezvoltare treptată și *salturi.*

N.B. Și iarăși, la *p. 448,* că gradualitatea nu explică nimic fără salturi. N.B.

Într-o *notă* găsim la Hegel, ca întotdeauna, fapte, exemple, lucruri concrete (de aceea Feuerbach rîde undeva de Hegel, spunînd că el a surghiunit *natura* în *note,* Feuerbach, Opere, II, p. ?)[81].

Salturi! La p. 448—452, o notă intitulată în *tabla de materii* (nu în text!! pedantism!!): «Exemple de astfel de linii nodale; în legătură cu afirmația că în natură nu există salturi».

Exemple: chimia; tonurile muzicale; apa (vapori, gheață) — *p. 449* — nașterea și moartea.

Întreruperi ale procesului de dezvoltare treptată — Abbrechen der Allmähligkeit, p. (450).

Salturi! «Se spune că în natură nu există salturi; și reprezentarea obișnuită, atunci cînd vrea să înțeleagă ce e o naștere sau o pieire, crede, după cum am mai amintit, că le va înțelege închipuindu-și-le ca o apariție sau dispariție treptată. Dar am mai arătat că, în general, orice schimbare în ordinea ființării reprezintă nu numai trecerea unei mărimi în alta, Salturi! ci trecerea calității în cantitate, și invers, ea este o întrerupere a procesului de dezvoltare treptată și formarea unui lucru calitativ diferit de cel care l-a precedat. Prin răcire apa nu se solidifică treptat, așa încît să fie la început gelatinoasă și, treptat, să se întărească pînă la consistența gheții, ci devine dintr-o dată solidă; chiar cînd a ajuns la tempera-

tura de înghețare, dacă rămîne nemișcată ea mai poate să-și păstreze starea ei lichidă, dar e de ajuns o zguduitură, oricît de mică, pentru ca ea să treacă în stare solidă.

Cînd se spune că procesul de apariție este treptat, se subînțelege că ceea ce apare există deja într-o formă sensibilă sau, în genere, că e real, dar nu poate fi încă perceput numai din cauza micimii sale; tot așa cum la baza presupunerii că dispariția este treptată stă reprezentarea că neființarea sau acel altul care ia locul a ceea ce dispare este de asemenea dat, dar este încă imperceptibil; și anume dat nu în sensul că acest altul este conținut în sine în altul dat, ci în sensul că el ar fi dat ca ființare în fapt, însă imperceptibilă. În felul acesta, apariția și pieirea sînt cu totul suprimate, sau însinele, lăuntricul în care ceva este înainte de a fi în fapt, se transformă într-un minim al ființării în fapt exterioare, iar deosebirea esențială, adică deosebirea conceptului, se transformă într-o simplă deosebire de mărime. A face inteligibilă apariția sau pieirea prin gradualitatea schimbării înseamnă a cădea într-o plicticoasă tautologie, a proceda astfel înseamnă a presupune că ceea ce apare sau ceea ce piere se află dinainte gata format și că schimbarea se transformă într-o simplă schimbare a unei deosebiri exterioare, datorită cărui fapt se și ajunge în realitate la o tautologie. Dificultatea de care se lovește un asemenea intelect care vrea să conceapă constă în trecerea calitativă a ceva în altul său, în genere, și în contrariul său, în particular; pentru a scăpa de această dificultate, intelectul își reprezintă identitatea și schimbarea ca schimbări exterioare indiferente ale cantitativului.

În domeniul moral, în măsura în care moralul este considerat ca făcînd parte din sfera ființarii, are loc aceeași trecere a cantitativului în calitativ, iar diferitele calități apar ca întemeiate pe o diferență de mărime. E de ajuns un «mai mult» sau un «mai puțin» pentru ca măsura să fie depășită și să rezulte cu totul altceva, și anume încălcarea moralității, și totodată ca

ceea ce e just să se schimbe în injust, iar virtutea în viciu. Tot aşa şi statele capătă un caracter calitativ diferit ca o consecinţă a mărimii lor diferite, celelalte condiţii rămînînd egale»... (450—452).

Mai departe.

Trecerea fiinţării în esenţă (Wesen) este expusă extrem de obscur.

Sfîrşitul volumului I.

VOLUMUL AL IV-lea. (BERLIN, 1834)
PARTEA I. LOGICA OBIECTIVĂ
SECȚIUNEA A II-a: TEORIA ESENȚEI

SECȚIUNEA ÎNTÎI:
ESENȚA CA REFLEXIE ÎN EA ÎNSĂȘI

«Adevărul fiinţării este esenţa» (3)*. Aceasta este prima frază, care are rezonanță pe de-a-ntregul idealistă, mistică. Dar imediat după aceea începe, ca să zicem așa, o adiere proaspătă. «Fiinţarea este ceva nemijlocit. Vrînd însă să cunoască adevărul** fiinţării *în sine și pentru sine*, cunoașterea nu se oprește» (*nu se oprește*. N.B.) «la nemijlocit și la determinările lui, ci *pătrunde (N.B.)* prin *(N.B.)* el, cu presupoziţia că *dincolo* de această fiinţare (subliniat de Hegel) mai există altceva decît fiinţarea însăși, că acest fundal constituie adevărul fiinţării. Această cunoaștere este o cunoaștere mijlocită, deoarece ea nu se află nemijlocit la esenţă și în esenţă, ci începe de la altceva, de la fiinţare și trebuie în prealabil să parcurgă un drum, căutînd să iasă din fiinţare sau, mai exact, să pătrundă în ea»...

teoria cunoașterii

„drumul"

Această Bewegung***, acest drum al cunoașterii, pare a fi „activitate a cunoașterii" (Tätigkeit des Erkennens), «exterioară fiinţării».

«Dar acest mers este mișcarea fiinţării însăși».

Semnificaţie obiectivă

---

* *Hegel*. Werke, Bd. IV, Berlin, 1834. — *Nota red.*

** Notăm, în treacăt, că Hegel a ironizat în repetate rînduri [comp. pasajele citate mai sus în legătură cu dezvoltarea treptată] cuvîntul (și noţiunea) erklären, a explica, opunînd, fără îndoială, soluţiei metafizice absolute „s-a explicat"!! procesul veșnic al cunoașterii din ce în ce mai aprofundate. Comp. vol. III, p. 463: «poate fi *cunoscut* sau, cum se spune, *explicat*».

*** — mișcare. — *Nota trad.*

«Esența... este ceea ce este... grație desfășurării **mișcării** proprii, **infinite** a ființării» (4).

«Esența absolută... *nu are ființare în fapt*. Dar ea trebuie să treacă în ființare în fapt» (5).

Esența ocupă un loc intermediar între ființare în fapt și concept, ca trecere la concept (= absolut).

Subdiviziunile *esenței*: aparență (Schein), fenomen (Erscheinung), realitate (Wirklichkeit).

Das Wesentliche und das Unwesentliche* (8). Der Schein (9).

Neesențialul, aparența, cuprinde un moment al neființării sale în fapt (10).

adică neesențialul, aparentul, superficialul dispare de cele mai multe ori, nu se menține atît de „tare", atît de „ferm" ca „esența". Etwa**: mișcarea unui rîu — spumă sus și curente de adîncime jos. *D a r   ș i   s p u m a* este o expresie a esenței!

Aparența și scepticismul, respectiv kantianismul:

«Prin urmare, aparența constituie, în scepticism, fenomenul, și tot așa, în idealism, fenomenul este ceea ce apare, fiind, ca atare, un fel de nemijlocire care nu este nici un lucru, nici o ființare indiferentă care să existe în afara determinării ei sau a raportării la subiect. Scepticismul nu și-a permis să spună: este; **idealismul mai nou nu și-a permis să considere cunoașterea ca o cunoaștere a lucrului în sine**; această aparență nu și-ar afla, în genere, vreo fundamentare în ceva ce ființează și nici lucrul în sine nu și-ar avea propriu-zis loc în cunoaștere. Dar, totodată, scepticismul a admis variate deter-
N.B. minări ale aparenței lui, sau, mai degrabă, această aparență a sa avea drept conținut întreaga bogăție variată a lumii. La fel, fenomenul idealiștilor cuprinde în sine întreg acest ansamblu de determinări multiple și variate».

Voi includeți în Schein*** întreaga bogăție a lumii și apoi negați caracterul obiectiv al lui Schein!!

* Esențialul și neesențialul. *Nota trad.*
** De exemplu. *N. tr. trad.*
*** — aparența. *N. tr. trad.*

«Această aparenţă şi acest fenomen sînt nemijlocit determinate în toată această varietate. Şi chiar dacă la baza acestui conţinut nu stă nici un fel de fiinţare, nici un fel de lucru sau lucru în sine, el rămîne pentru sine ceea ce este; el a fost doar transpus de la fiinţare la aparenţă, astfel că aceasta conţine în sine toate acele determinări variate care sînt nemijlocite, de ordinea fiinţării, altele una faţă de alta. De aceea aparenţa este ea însăşi ceva determinat în mod nemijlocit. Ea poate avea acest conţinut sau altul, dar acest conţinut nu este pus prin ea însăşi, ci îl are în mod nemijlocit. Idealismul leibnizian, kantian sau fichtean, ca şi celelalte forme de idealism, au ieşit, tot atît de puţin ca şi scepticismul, dincolo de limitele fiinţării ca determinare, dincolo de această nemijlocire. Pentru scepticism, conţinutul acestei aparenţe *este dat* „nemijlocit dat"!!; oricare ar fi acest conţinut, pentru scepticism el este *nemijlocit*. Monada lui Leibniz dezvoltă din ea însăşi reprezentările sale; dar ea nu este forţa lor generatoare şi unificatoare, ci ele ies la suprafaţa ei ca nişte băşici; ele sînt indiferente în raport de nemijlocire una faţă de alta şi, prin urmare, faţă de monada însăşi. La fel şi fenomenul kantian este un conţinut *dat* al percepţiei; el presupune înrîuriri, determinări ale subiectului, care sînt în raport de nemijlocire unele faţă de altele şi faţă de subiect. În idealismul fichtean, impulsul infinit, ce-i drept, n-are la bază nici un lucru în sine, aşa încît devine o pură determinare a Eului. Dar în raport cu Eul, care face ca ea să fie a lui proprie şi care-i suprimă exterioritatea, această determinare este totodată *nemijlocită*, este o *limită* pe care ea, ce-i drept, poate s-o depăşească, dar care are în sine acea indiferenţă în virtutea căreia limita,

caracterul nemijlocit al aparenţei

nu au mers mai adînc!

comp. cu machismul!!

deşi este proprie Eului, conţine în sine o nefiinţare a lui nemijlocită» (10—11).

...«Determinaţiile prin care ea» (der Schein) «se deosebeşte de esenţă sînt determinaţii ale esenţei însăşi»...

aparenţa = natura negativă a esenţei

...«Nemijlocirea nefiinţării este ceea ce constituie aparenţa... Fiinţarea este nefiinţarea în esenţă. Nimicnicia ei, ca atare, este *natura negativă* a *esenţei* înseşi»...

...«Ambele aceste momente, nimicnicia, dar ca subzistenţă, şi fiinţarea, dar ca moment, cu alte cuvinte negativitatea fiinţînd ca atare şi nemijlocirea reflectată, care alcătuiesc momentele aparenţei, sînt, prin urmare, momentele esenţei însăşi»...

«Aparenţa este însăşi esenţa în determinarea fiinţării»... (12—13).

Aparenţa este (1) neant, nimicnicia (Nichtigkeit), care are determinaţia fiinţării
— (2) fiinţarea ca moment

«Aşadar, aparenţa este însăşi esenţa, dar esenţa într-o determinaţie care este astfel că este numai un moment al esenţei, iar esenţa este apariţie a sa în ea însăşi» (14).

Aparenţa este esenţa într-*una* din determinaţiile ei, într-una din laturile ei, într-unul din momentele ei. *Esenţa* pare a fi ceva anumit. Aparenţa este apariţie, reflex (Scheinen) al esenţei însăşi în ea însăşi.

...«Esenţa... conţine aparenţa în ea însăşi ca proprie mişcare infinită a ei»...

...«Esenţa este, în această automişcare a ei, reflexie. Aparenţa este acelaşi lucru cu reflexia» (14).

Aparenţa (ceea ce apare) este *reflectarea* esenţei în ea însăşi.

...«Devenirea esenţei, mişcarea ei de reflexie, este de aceea mişcarea de la nimic la nimic şi, prin urmare, e o mişcare de reîntoarcere la sine»... (15).

Ingenios şi profund. Există, în natură şi în viaţă, mişcări care duc „la nimic". Numai că mişcare care porneşte „de la nimic" nu există. Totdeauna se porneşte de la ceva.

«Reflexia, în mod obişnuit, este luată în sens **subiectiv**, ca mişcare a puterii de judecată, care trece dincolo de reprezentarea nemijlocită dată şi caută pentru această reprezentare sau compară cu ea determinări generale» (21). (Urmează un citat din Kant. „Critica puterii de judecată"[82])...«Dar aici **nu** este vorba **de reflexia conştiinţei** şi nici de reflexia mai determinată a intelectului, care are ca determinări particularul şi universalul, ci de reflexie în genere»...

Deci şi aici Hegel îl învinuieşte pe Kant de **subiectivism**. *N.B.* acest lucru. Hegel este pentru „semnificaţia obiectivă" (sit venia verbo*) a aparenţei, a „ceea ce este dat nemijlocit" [termenul „*d a t*" este, în general, des întîlnit la Hegel; vezi p. 21 i.f.; p. 22]. Unii filozofi mai mărunţi discută dacă e cazul să ia drept bază esenţa **sau** ceea ce este dat nemijlocit (Kant, Hume, toţi machiştii). În loc de *s a u*, Hegel pune **şi**, explicînd conţinutul concret al acestui „şi".

«Die Reflexion este apariţia, reflexul esenţei înăuntrul ei însăşi» (27) (cum să traducem? prin reflectare? determinare reflexivă? reflexie nu se potriveşte).

...«Ea» (das Wesen) «este o mişcare ce se înfăptuieşte prin momente diferite, este absolută mijlocire cu ea însăşi»... (27).

Identitate — deosebire — contradicţie
(+ [Gegensatz]** în special opoziţia) (temei)...

* — scuzaţi expresia! — *Nota trad.*
** În manuscris, cuvîntul «Gegensatz» este şters. — *Nota red.*

De aceea Hegel explică caracterul unilateral, fals al „legii identităţii" (A = A), al categoriei (toate determinările fiinţării sînt categorii — p. *2 7 — 2 8*).

«Dacă totul este identic cu sine însuşi, atunci nu este diferit, nici opus şi n-are nici un fel de temei» (29).

«Esenţa este... simpla identitate cu sine însăşi» (30).

Gîndirea obişnuită pune alături una de alta („daneben") asemănarea şi diferenţa, neînţelegînd **«această mişcare de trecere a uneia dintre aceste determinări în cealaltă»**: (31).

N.B. termenii sînt subliniaţi de mine

Şi iarăşi împotriva legii identităţii (A = A): adepţii ei,

«menţinîndu-se la această identitate nemişcată care îşi are opusul ei în deosebire, nu văd că în felul acesta reduc identitatea la o determinare **unilaterală**, care, ca atare, este lipsită de adevăr» (33).

(«Tautologie goală»: 32).

(«Conţine numai adevărul *f o r m a l*, *a b s t r a c t*, neîmplinit» (33)).

Formele reflexiei: *exterioară* etc. sînt foarte neclar expuse.

Principiile deosebirii: «Toate lucrurile sînt deosebite»... «A este în acelaşi timp non-A»... (44).

«Nu există două lucruri identice»...

Deosebirea există în cutare sau cutare latură (Seite), Rücksicht etc., „insofern"* etc.

*bien dit!!***

«Obişnuita atitudine delicată faţă de lucruri, care nu are altă preocupare decît aceea ca ele să nu se contrazică, uită şi de data asta, ca şi în alte cazuri, că pe această cale contradicţia nu este rezolvată, ci doar deplasată în alt loc, în **reflexia subiectivă sau exterioară** ca atare, şi că aceasta din urmă conţine efectiv într-o singură unitate, ca suprimate şi raportate unul

* — privinţă etc. «întrucît». — *Nota trad.*
** — *bine spus!!* — *Nota trad.*

la altul, ambele momente, care în urma acestei îndepărtări şi deplasări sînt enunţate ca fiind pur şi simplu puse» (47).

(Această ironie este nostimă! „Atitudine delicată" faţă de natură şi de istorie (la filistini) — străduinţa de a le curăţa de contradicţii şi de luptă)...

Rezultatul adunării lui + şi — este zero. «*Rezultatul contradicţiei nu este numai zero*» (59).

Rezolvarea contradicţiei, reducerea pozitivului şi negativului la „simple determinări" (61), transformă *esenţa* (das Wesen) în *temei* (Grund) (ibidem).

...«Contradicţia rezolvată este, prin urmare, temeiul, esenţa ca unitate a pozitivului cu negativul»... (62). N.B.

«Nu e nevoie de prea multă deprindere de a gîndi şi reflecta pentru a ne da seama că, dacă ceva este definit ca pozitiv, atunci, cînd se porneşte de la această bază şi se înaintează mai departe, acest ceva se transformă, numaidecît şi nemijlocit, în negativ şi, invers, ceea ce este definit ca negativ se transformă în pozitiv, pentru a ne da seama că gîndirea reflexivă se încurcă în aceste determinări şi se contrazice singură. Necunoaşterea naturii acestor determinări face să se nască părerea că în această confuzie e ceva nepotrivit, care nu trebuie să existe, şi că ea trebuie să fie atribuită unei erori subiective. În realitate însă, trecerea acestor determinări una în alta rămîne o simplă confuzie atîta timp cît n-ai căpătat încă conştiinţa ***necesităţii transformării***» (63).

...«Opoziţia dintre pozitiv şi negativ este înţeleasă mai ales în sensul că primul (chiar dacă prin denumirea lui exprimă: ceea ce e pus, prepus) trebuie să fie ceva obiectiv, iar cel de-al doilea trebuie să fie ceva subiectiv, care ţine numai de reflexia exterioară şi n-ar avea nimic de-a face cu obiectivul, cu ceea ce este existent în sine şi pentru sine, şi n-ar exista în nici un fel pentru el» (64). «Într-adevăr, dacă negativul exprimă numai abstracţia produsă de arbitrarul subiectiv»... (atunci el, acest negativ, nu există «pentru pozitivul obiectiv»)...

adevărul
și
obiectul

«**Adevărul**, ca cunoaștere conformă cu **obiectul**, este și el pozitiv, dar el este această egalizare cu sine numai în măsura în care cunoașterea s-a comportat negativ față de celălalt, **a pătruns obiectul** și a suprimat negația pe care el o reprezintă. Eroarea este ceva pozitiv, ca opinie care se știe ca atare și care perseverează în ceea ce nu este în sine și pentru sine. Cît despre neștiință, ea este sau ceva indiferent față de adevăr și de eroare și deci nu este determinată nici ca pozitiv, nici ca negativ, așa că determinarea ei ca o lipsă aparține reflexiei exterioare; sau, dimpotrivă, ca ceva obiectiv, ca determinare proprie a unei naturi, ea este un impuls îndreptat împotriva lui însuși, — un negativ care conține în sine o tensiune de orientare pozitivă. — Una dintre cele mai importante cunoștințe constă în a aprecia și a reține părerea, în legătură cu natura acelor determinări ale reflexiei de care ne ocupăm, că adevărul lor constă numai în raportarea lor una la alta și, prin urmare, în faptul că fiecare determinare cuprinde în însuși conceptul ei pe cealaltă; fără această cunoaștere nu se poate face, propriu-zis, nici un pas în filozofie» (65—66).

existent
prin sine
însuși

Acest fragment este luat din nota 1. — — — —

Nota 2. «*Principiul terțului exclus*».

Hegel citează acest principiu al terțului exclus: «Ceva este sau A sau non-A; un al treilea termen nu există» (66), și îl „*a n a l i z e a z ă*“. Dacă prin aceasta se arată că «orice este contradictoriu», că orice își are determinarea lui pozitivă și negativă, atunci este bine. Dar dacă prin aceasta se înțelege, așa cum se întîmplă de obicei, că din toate predicatele se ia sau cel dat sau neființarea lui, atunci este ceva „trivial“!! Spiritul... este dulce sau nedulce, verde sau neverde? Determinarea trebuie să ducă la o precizare, dar în această trivialitate ea nu duce la nimic.

Și apoi, continuă Hegel pe același ton glumeț, se spune că nu există un al treilea termen. **Există** un al treilea termen chiar în această propoziție, însuși *A* este al treilea termen, deoarece *A* poate fi și $+A$ și $-A$.

«Deci chiar acest ceva este al treilea termen care ar trebui să fie exclus» (67).

Spiritual şi just. Fiecare lucru concret, fiecare ceva concret se află în raporturi diferite şi adesea contradictorii cu tot restul; ergo* este el însuşi şi altceva.

Nota 3. «*Principiul contradicţiei*» (la sfîrşitul cap. 2, secţiunea 1 a cărţii a II-a a Logicii).

«Aşadar, dacă primele determinări ale reflexiei — identitatea, diversitatea şi opoziţia — şi-au găsit expresia într-o propoziţie, cu atît mai mult determinarea în care ele trec ca în adevărul lor, şi anume contradicţia, trebuie să fie cuprinsă şi exprimată într-o propoziţie: *toate lucrurile sînt în sine contradictorii*; şi sensul ***acestei propoziţii*** este că, în raport cu celelalte, ea este mai degrabă aceea care exprimă ***adevărul şi esenţa lucrurilor.*** Contradicţia care se manifestă în opoziţie nu este altceva decît nimicul desfăşurat, cuprins în identitate, şi care a fost expus de noi în enunţul: principiul identităţii nu ne spune nimic. Această negaţie se determină în continuare şi devine deosebire şi opoziţie, care este tocmai contradicţia pusă.

Dar una dintre principalele prejudecăţi ale logicii, aşa cum a fost ea înţeleasă pînă acum, şi ale modului obişnuit de a vedea constă în faptul că contradicţia nu este considerată a fi o determinare tot atît de esenţială şi de imanentă ca identitatea; or, dacă ar fi vorba să stabilim o ierarhie şi ar trebui să păstrăm ambele determinări ca separate, atunci ar fi cazul să considerăm contradicţia ca fiind determinarea cea mai profundă şi mai esenţială. Aceasta deoarece, în opoziţie cu ea, identitatea nu este decît determinarea a ceea ce e doar nemijlocit, a fiinţării lipsite de viaţă; contradicţia însă este ***izvorul oricărei mişcări şi al oricărei manifestări vitale:*** numai în măsura în care cuprinde în sine însuşi o contradicţie un lucru ***se mişcă, are în el impuls şi activitate.***

* — prin urmare. — *Nota trad.*

Mai întîi, contradicţia este de obicei înlăturată din lucruri, din ceea ce este şi, în genere, din domeniul adevărului; se afirmă că nu există nimic contradictoriu. Apoi ea este, dimpotrivă, izgonită în reflexia subiectivă, sub motiv că abia ea ar institui-o, prin propria ei raportare şi comparare. Dar, la drept vorbind, nici în această reflexie ea n-ar fi prezentă, fiindcă ceea ce e contradictoriu n-ar putea fi reprezentat şi nici gîndit. În genere, ea este considerată, atît în realitate, cît şi în reflexia intelectivă, ca ceva accidental, ca o anomalie sau ca un paroxism morbid trecător.

Cît priveşte însă afirmaţia că nu există contradicţie, că ea nu este ceva existent, o asemenea afirmaţie nu e de natură să ne neliniştească. O determinare absolută a esenţei trebuie să se găsească în orice experienţă, în orice e real, ca şi în orice concept. Am arătat mai înainte ceva asemănător cînd am vorbit de infinit, care este contradicţia aşa cum se manifestă ea în sfera fiinţării. Experienţa obişnuită însă ne arată ea însăşi că există cel puţin o mulţime de lucruri contradictorii, de instituţii contradictorii etc., a căror contradicţie îşi are izvorul nu numai în reflexia exterioară, ci şi în ele însele. Totodată, contradicţia nu trebuie să fie considerată ca o simplă anomalie, care se întîlneşte numai pe alocuri: ea este negativul în determinarea lui esenţială, ***principiul oricărei automişcări,*** care nu este altceva decît o manifestare a contradicţiei. Însăşi mişcarea exterioară, sensibilă, este nemijlocita fiinţare în fapt a contradicţiei. Această mişcare nu trebuie înţeleasă numai în sensul că ceva este în acest «moment» aici şi în alt «moment» acolo, dar şi în sensul că acel ceva, în unul şi acelaşi «moment», se află şi nu se află aici, că el fiinţează şi totodată nu fiinţează «aici». Trebuie să recunoaştem, împreună cu dialecticienii din antichitate, contradicţiile pe care, aşa cum au arătat ei, le conţine mişcarea, dar de aici nu reiese că nu este mişcare, ci, dimpotrivă, că mişcarea este *fiinţarea în fapt* a contradicţiei însăşi.

La fel şi automişcarea internă, propriu-zisă, impulsul în genere (apetitul sau nisus*-ul monadei, entelehia substanţei

* — efort. — *Nota trad.*

absolut simple), nu constă în altceva decît în faptul că ceva, în una și aceeași privință, este în sine însuși și totodată este și absența lui, propriul lui negativ. *Abstracta* identitate *nu are* încă *de loc viață,* dar, întrucît pozitivul este în el însuși negativitate, el merge dincolo de sine și *provoacă propria sa schimbare.* Astfel ceva este viu numai în măsura în care conține în sine contradicția și este tocmai acea forță care e în stare să cuprindă și să suporte această contradicție. Dar dacă ceva ce există nu este în stare, în determinarea lui pozitivă, să treacă totodată în determinarea lui negativă și să le conserve una în alta, cu alte cuvinte dacă acest ceva nu este în stare să-și aibă în sine contradicția, el nu este unitatea vie, nu este temeiul, ci își găsește în contradicție anihilarea sa. Gîndirea speculativă constă numai în aceea că reține ferm contradicția și în ea se menține pe sine însăși, iar nu în aceea că, așa cum se întîmplă în domeniul reprezentării, se lasă în stăpînirea contradicției și permite, datorită acesteia, ca determinările ei să se destrame și să se piardă în altele sau în neant» (67—70).

Mișcarea și *„automișcarea"* (N.B. acest lucru! mișcarea autonomă (de sine stătătoare), spontană, lăuntric-necesară), „schimbarea", „mișcarea și viața", „principiul oricărei automișcări", „impulsul" (Trieb) spre „mișcare" și spre „activitate" — opoziția față de *„lipsa de viață a ființării"* — cine va crede că în aceasta constă esența „hegelianismului", a hegelianismului abstract și abstrus (greoi, încîlcit?)?? Această esență a trebuit să fie dezvăluită, înțeleasă, hinübergeretten[83], curățată, purificată, ceea ce au și făcut Marx și Engels.

Ideea mișcării și schimbării universale (1813, Logica) a fost presimțită înainte de a fi aplicată la viață și la societate. Ea a fost proclamată pentru societate (1847) înainte de a fi dovedită în aplicarea ei la om (1859)[84].

ascunsă datorită simplității

«Dacă în mișcare, în impuls etc. contradicția este ascunsă reprezentării datorită *simplității* acestor determinări, în determinațiile de relație, dimpotrivă, ea se înfățișează în mod nemijlocit. Exemplele cele mai banale, ca sus și jos, dreapta și stînga, tată și fiu și așa mai departe la infinit, toate conțin opoziția într-o singură determinare. Este sus ceea ce nu este jos; a fi sus înseamnă doar a nu fi jos, iar susul există numai în măsura în care există un jos, și invers; în orice determinare se cuprinde și opusul ei. Tatăl este altul fiului, iar fiul este altul tatălui și fiecare dintre ei este numai acest alt al celuilalt; și, totodată, fiecare dintre aceste determinări este numai în și prin raportare la cealaltă; ființarea lor este o subzistare, și numai una... (70).

«De aceea reprezentarea are, bineînțeles, peste tot drept conținut contradicția, dar nu ajunge încă la conștiința ei; ea rămîne reflexie exterioară, care trece de la egalitate la neegalitate sau de la raportarea negativă la reflexia în sine a unor determinări distincte între ele. Această reflexie menține exterioare una alteia aceste două determinări și își dă seama doar de ele, iar nu și de trecerea care constituie esențialul și conține în sine contradicția. — Reflexia perspicace, pe care e cazul s-o menționăm aici, constă, dimpotrivă, în sesizarea și enunțarea contradicției. Deși ea, ce-i drept, nu exprimă conceptul lucrurilor și al raporturilor lor, ci are ca material și conținut numai determinațiile de reprezentare, așază totuși aceste determinații într-o corelație care conține contradicția lor și face astfel să se întrevadă prin ea conceptul lor. — Rațiunea gînditoare însă ascute, ca să zicem așa, deosebirea tocită a diversului, simpla multiplicitate a reprezentării, făcînd din ea o deosebire esențială, o opoziție. Numai pe această cale contradicțiile multiple, ajunse la un înalt grad de acuitate, dobîndesc mișcare și viață unele față de altele și își cîștigă în și prin contradicție acea negativitate care constituie pulsația lăuntrică a automișcării și vieții»... (70—71).

N.B.
(1) Reprezentarea obişnuită sesizează deosebirea şi contradicţia, dar nu **trecerea** de la una la alta, şi *acesta este lucrul cel mai important.*
(2) Reflexie intelectivă şi raţiune.
Reflexia intelectivă sesizează contradicţia, o *enunţă*, pune lucrurile în raport unul cu altul, lasă „să se întrevadă prin această contradicţie conceptul lor", dar nu *exprimă* conceptul lucrurilor şi al raporturilor lor.
(3) Raţiunea gînditoare (intelectul) ascute deosebirea tocită a diversului, simpla multiplicitate a reprezentărilor, făcînd din ea o deosebire *esenţială*, o *opoziţie*. Numai ridicate la culmea contradicţiei diversităţile devin mobile (regsam) şi vii una faţă de alta, dobîndesc acea negativitate care constituie *pulsaţia lăuntrică a automişcării şi a vieţii.*

Subdiviziuni:
Der Grund — (temeiul)
(1) temeiul absolut — die Grundlage (baza). „Formă şi materie". „Conţinut".
(2) temeiul definit (ca temei [pentru] un conţinut determinat).

Trecerea lui în *mijlocire condiţionată* die bedingende Vermittelung.

(3) lucrul în sine (trecerea în *existenţă*). Notă.
«Principiul raţiunii suficiente».
În mod obişnuit: «Orice lucru îşi are raţiunea sa suficientă (temeiul său suficient)».
«Sensul acestei propoziţii este, în genere, acela că tot ce este trebuie considerat nu ca ceva nemijlocit, ci ca ceva pus; nu trebuie să te opreşti la fiinţare în fapt nemijlocită sau la determinare, în genere, ci să te desparţi de ele pentru a te întoarce la temeiul acesteia»... Este de prisos să adăugăm: raţiune *suficientă*. Insuficientul nu este o raţiune de a fi.

Leibniz, care a făcut din principiul rațiunii suficiente baza filozofiei sale, a înțeles mai profund acest lucru. «*Leibniz* a opus suficiența rațiunii de a fi, adică a temeiului, mai ales *cauzalității* în sensul strict al acestui cuvînt, ca mod *mecanic* de acțiune» (76). El a căutat „Beziehung“ der Ursachen* (77), — — «întregul ca unitate esențială».

| El a căutat *scopul*, dar teleologia[85] nu-și are locul aici, ci în teoria conceptului. |

...«Nu se poate pune întrebarea în ce fel ajunge forma la esență, deoarece ea nu este decît apariția în sine însăși a esenței reflexiei proprii, care îi e inerentă (sic!)»... (81).

| Forma este esențială. Esența are o formă. Într-un fel sau altul forma e dependentă și de esență... |

Esența ca identitate fără formă (identitate cu ea însăși) devine *materie*.

«...Ea» (die Materie) «este baza propriu-zisă sau substratul formei»... (82).

«Dacă facem abstracție de orice determinări, de orice formă, rămîne materia nedeterminată. Materia este ceva cu totul *abstract*. (— Materia nu se poate vedea, simți etc.; ceea ce se vede sau se simte este deja *materie determinată*, adică unitatea materiei și a formei)» (82).

Materia nu este *temeiul* formei, ci unitatea temeiului cu ceea ce este întemeiat. Materia este *pasivul*, iar forma este *activul* (tätiges) (83). «Materia trebuie să capete formă, iar forma trebuie să se materializeze»... (84).

N.B. ||| «Ceea ce apare ca o activitate a formei este, de altfel, în aceeași măsură mișcare proprie a materiei însăși»... (85—86). |||

...«Și una și alta, acțiunea formei și mișcarea materiei, sînt unul și același lucru... Materia ca atare este determinată sau

* — „raportul“ cauzelor. — *Nota trad.*

are în mod necesar o formă oarecare, iar forma este pur şi simplu o formă materială, stabilă» (86).

Notă: «Metodă formală de explicare, pornind de la raţiuni tautologice.»

Foarte des, mai ales în ştiinţele fizice, „raţiunea de a fi" este explicată în mod tautologic: mişcarea pămîntului se explică prin „forţa de atracţie" a Soarelui. Dar ce este forţa de atracţie? Tot o mişcare!! (92). O tautologie goală: de ce se duce omul acesta la oraş? Datorită forţei de atracţie a oraşului! (93). În ştiinţă se întîmplă şi aşa: la început sînt prezentate drept „temei" moleculele, eterul, „materia electrică" (95—96) etc., iar după aceea se constată «că ele» (aceste concepte) «sînt propriu-zis nişte determinări deduse din ceea ce ele sînt menite să fundamenteze, adică sînt nişte ipoteze şi ficţiuni deduse dintr-o reflexie necritică»... Sau se spune că noi «nu cunoaştem natura internă a acestor forţe şi materii»... (96) şi că atunci nu mai rămîne nimic de „explicat", ci trebuie pur şi simplu să ne limităm la fapte...

Der reale Grund*... nu este o tautologie, ci «o altă determinare a conţinutului» (97).

În problema „temeiului" (Grund), Hegel remarcă printre altele:

«Dacă despre natură se spune că ea este temeiul lumii, atunci, pe de o parte, ceea ce se numeşte natură este *acelaşi lucru* cu lumea, iar lumea nu este altceva decît natura însăşi» (100). Pe de altă parte, «pentru ca natura să devină lume, i se mai adaugă din afară o mare varietate de determinări»...

Întrucît orice lucru are „mehrere"** «determinări ale conţinutului, raporturi şi aspecte», se pot aduce oricît de multe argumente *pentru* şi *contra* (103). Este tocmai ceea ce Socrate şi Platon numeau sofistică. Argumentele de acest fel nu conţin «întregul cuprins al lucrului», nu-l «epuizează» (în sensul de «a conţine legătura lucrului», şi de «a cuprinde toate» laturile lui).

---

* — temeiul real. — *Nota trad.*
** — „multiple". — *Nota trad.*

Trecerea de la temei (Grund) la condiție (Bedingung).

If I'm not mistaken, there is much mysticism and leeres* pedantism la Hegel în aceste concluzii, dar ideea fundamentală este genială: ideea legăturii universale, multilaterale, vii între toate lucrurile și a reflectării acestei legături — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel** — în conceptele omului, care trebuie să fie și ele cioplite, șlefuite, elastice, mobile, relative, legate între ele, unitare în opoziția lor pentru a cuprinde lumea. Continuarea operei lui Hegel și a lui Marx trebuie să constea în elaborarea *d i a l e c t i c ă* a istoriei gîndirii omenești, a științei și a tehnicii.

Dar elaborarea „pur logică"? Das fällt zusammen***. Acestea *trebuie* să coincidă, ca inducția și deducția în „Capitalul"

Rîul și *picăturile* în acest rîu. Poziția *fiecărei* picături, raportul dintre ea și celelalte; legătura ei cu celelalte; direcția mișcării ei; viteza; linia mișcării — dreaptă, curbă, circulară etc. — în sus, în jos. Suma mișcării. Conceptele ca *inventarii* ale diferitelor laturi ale mișcării, ale diferitelor picături (= „lucruri") ale diferitelor *„șuvoaie"* etc. Iată à peu près**** tabloul lumii după Logica lui Hegel, firește minus bunul dumnezeu și absolutul.

Deseori la Hegel cuvîntul „moment" este luat în sensul de moment al *l e g ă t u r i i*, de moment în conexiune

«Dacă sînt întrunite toate condițiile unui lucru, atunci el capătă existență»... (116).

Foarte bine! Dar ce caută aici ideea absolută și idealismul?

Este amuzantă această „deducere" a ...*existenței*...

* — Dacă nu mă înșel, există aici mult misticism și gol. — *Nota trad.*
** — Hegel răsturnat în chip materialist. — *Nota trad.*
*** — Aceasta coincide. — *Nota trad.*
**** — cu aproximație. — *Nota trad.*

SECŢIUNEA A DOUA:
FENOMENUL

Prima frază: «Esenţa trebuie să apară»... (119) apariţia esenţei este (1) Existenz (lucru); (2) fenomen (Erscheinung). («Fenomenul este ceea ce este lucrul în sine sau adevărul lui», p. 120.) «Lumii fenomenelor îi este opusă lumea reflectată în ea însăşi, lumea care este în sine»... (120). (3) Verhältnis (raport) şi *realitate*.

Între altele: «Demonstraţia este, în general, o cunoaştere mijlocită»...

...«Diferitele moduri de fiinţare cer moduri de mijlocire proprii lor sau le conţin în sinea lor; de aceea şi natura demonstraţiei este diferită pentru fiecare dintre ele»... (121).

> Şi iarăşi... despre existenţa lui dumnezeu!! Bietul dumnezeu ăsta! Cum se rosteşte cuvîntul existenţă, se şi simte vizat.

Existenţa se deosebeşte de fiinţare prin caracterul ei mijlocit (Vermittelung: 124). [? Prin caracterul ei concret şi prin legătură?]

...«Lucrul în sine şi fiinţarea sa mijlocită sînt amîndouă cuprinse în existenţă şi amîndouă sînt existenţe; lucrul în sine există şi este existenţă esenţială a lucrului, în timp ce fiinţarea mijlocită este existenţa lui neesenţială»... (125).

> ? Lucrul în sine este faţă de fiinţare ceea ce este esenţialul faţă de neesenţial?

...«El» (Ding-an-sich) «nu trebuie să aibă în el însuși nici o diversitate proprie determinată și de aceea dobîndește această diversitate numai cînd este transpus în reflexia exterioară, însă atunci rămîne indiferent față de ea. (— Lucrul în sine are culoare numai cînd e pus sub ochi, are miros cînd este pus sub nas ș.a.m.d.)»... (126).

...«Un lucru are proprietatea de a produce în altul cutare sau cutare efecte și de a se revela într-un mod propriu în raporturile sale»... (129). «Lucrul în sine există, prin urmare, în mod esențial»...

În notă este vorba despre «lucrul în sine al idealismului transcendental»...

...«Lucrul în sine ca atare nu este altceva decît o abstracție goală, lipsită de orice determinare, despre care, firește, nu se poate ști nimic tocmai pentru că el trebuie să fie o abstracție lipsită de orice determinare»...

«Idealismul transcendental... transpune în conștiință orice determinare a lucrurilor, atît «în ceea ce privește forma, cît și în ceea ce privește conținutul»»... «atunci, potrivit acestui punct de vedere, de mine, ca subiect, depinde faptul că frunza copacului îmi apare într-o culoare verde, iar nu neagră, că Soarele, așa cum îl văd eu, este rotund, iar nu pătrat, că pentru gustul meu zahărul este dulce, iar nu amar, că prima și cea de-a doua bătaie a unei pendule îmi apar ca fiind consecutive, iar nu simultane, cît și faptul că prima nu-mi apare ca fiind cauza sau efectul celei de-a doua ș.a.m.d.» (131)... Hegel face mai departe rezerva că aici a analizat numai problema lucrului în sine și „äußerliche Reflexion"*.

fondul = contra subiectivismului și a separării lucru-

«Insuficiența esențială a punctului de vedere la care se oprește filozofia de care am vorbit aici constă însă în faptul că ea se cramponează cu încăpățînare de lucrul în sine abstract, ca de o ultimă determinare, și opune lucrului în sine reflexia sau determinarea și diversitatea proprietăților, în timp ce în realitate lucrul în sine are, în fond, această reflexie exterioară în el însuși și se determină ca ceva care posedă deter-

* — «a reflexiei exterioare». *Nota trad.*

minări proprii, proprietăți; de aici rezultă că purul lucru în sine, ca abstracție a lucrului, este o determinare lipsită de adevăr» (132).

lui în sine de fenomen

...«Numeroasele lucruri, diferite unele de altele, se află într-o interacțiune esențială datorită proprietăților lor; proprietatea însăși nu este altceva decît această interacțiune și fără ea lucrul nu este nimic»... (133).

Die Dingheit* se transformă în Eigenschaft** (134). Eigenschaft se transformă în „materie" sau „Stoff"*** („lucrurile sînt alcătuite din substanțe") etc.

«Fenomenul este..., în primul rînd, esența sub aspectul ei de existență»... (144). «Fenomenul reprezintă... unitatea dintre aparență și existență»... (145).

Unitatea în fenomene: «Această unitate este legea fenomenului. Legea constituie astfel elementul pozitiv în procesul de mijlocire a fenomenului» (148).

legea (fenomenelor)

|Aici, în genere, totul este extrem de obscur. Dar o gîndire vie, după cît se pare, există totuși aici: conceptul de *lege* este **una** dintre treptele cunoașterii de către om a *unității* și *conexiunii*, a interdependenței și integralității procesului universal. Aici Hegel „ajustează" și „sucește" cuvintele și conceptele, pentru a combate absolutizarea conceptului de *lege*, simplificarea lui, fetișizarea lui *N. B.* pentru fizica modernă!!!|

«Această stabilitate permanentă pe care fenomenul o posedă în lege»... (149).

N.B. Legea este ceea ce este permanent (ceea ce persistă) în fenomen

«Legea este reflexia fenomenului în identitatea lui cu sine însuși» (149). (Legea este identicul în fenomene: „reflectarea fenomenului în identitatea lui cu sine însuși").

(Legea este identicul în fenomen)

* — obiectitate, calitatea de a fi lucru, obiect. — *Nota trad.*
** — proprietate. — *Nota trad.*
*** — «substanță». — *Nota trad.*

N.B.

Legea = reflectarea calmă a fenomenelor N.B.

... «Această identitate, care stă la baza fenomenului şi care formează legea, este un moment propriu fenomenului... De aceea legea nu se află dincolo de fenomen, ci îi este *direct imanentă*; imperiul legilor este reflectarea *calmă* (subliniat de Hegel) a lumii existente sau a lumii fenomenale»...

Aceasta este o remarcabilă definiţie materialistă şi cît se poate de nimerită (prin cuvîntul „ruhige"*). Legea ia ceea ce este calm, şi de aceea legea, orice lege, este îngustă, incompletă, aproximativă.

N.B. Legea este fenomenul esenţial

«Existenţa se întoarce în lege ca în temeiul său; fenomenul conţine în sine şi temeiul simplu şi mişcarea de disoluţie a fenomenalităţii universului, a cărui esenţialitate o constituie temeiul». «Legea este, aşadar, fenomenul considerat ca *esenţial*» (150).

Ergo legea şi esenţa sînt concepte de acelaşi gen (de acelaşi ordin) sau, mai bine-zis, de acelaşi nivel, care exprimă aprofundarea de către om a cunoaşterii fenomenelor, a universului etc.

N.B. (Legea este reflectarea esenţialului în mişcarea universului.)

Mişcarea universului în fenomene (Bewegung des erscheinenden Universums), în esenţialitatea acestei mişcări este legea.

(Fenomenul este integralitatea, totalitatea) ((legea = o parte))

«Imperiul legilor este conţinutul **calm** al fenomenului; fenomenul este şi el tot acest conţinut, dar se prezintă ca o varietate necontenită şi ca reflexie în altul... De aceea, în raport cu legea, fenomenul este ***totalitatea***,

* — «calmă». — *Nota trad.*

căci el conține în sine legea *și, ceva mai mult*, momentul formei care se mișcă ca însăși» (151).

(Fenomenul este *mai bogat* decît legea)

Dar, mai departe, el pare a recunoaște, deși într-o formă neclară, p. 154, că legea poate să completeze această Mangel*, să cuprindă și latura negativă, și Totalität der Erscheinung** (mai ales 154 i.f.). De revenit!

Lumea în sine este identică cu lumea fenomenelor, dar în același timp îi este opusă (158). Ceea ce este pozitiv într-una este negativ în cealaltă. Ceea ce este rău în lumea fenomenelor este bun în lumea în sine. Comp., spune Hegel aici, cu „Fenomenologia spiritului", p. 121 și ff.[86].

«Lumea fenomenală și cea esențială... ambele sînt întreguri de sine stătătoare ale existenței, una ar urma să fie numai existența reflectată, iar cealaltă existența nemijlocită; dar fiecare din ele continuă neîntrerupt în altul ei și de aceea este, în ea însăși, identitatea acestor două momente... Ambele lumi sînt, în primul rînd, de sine stătătoare, dar sînt astfel numai ca totalități și sînt totalități numai în măsura în care fiecare conține, în fond, momentul celeilalte»... (159—160).

Esențial este aici faptul că și lumea fenomenelor, și lumea în sine sînt *momente* ale cunoașterii naturii de către om, sînt trepte, *schimbări* sau aprofundări (ale cunoașterii). Deplasarea lumii în sine din ce în ce mai departe *de* lumea fenomenelor — iată ce nu se vede încă pînă acum la Hegel. *N.B.* La Hegel, „momentele" conceptului nu au semnificația de „momente" ale trecerii?

...«***Așadar, legea reprezintă un raport esențial***» (subliniat de Hegel).

(Legea este un *raport*. *N.B.* acest lucru pentru machişti şi ceilalți agnostici, precum şi pentru kantieni etc. Un raport al *esențelor* sau între esențe.)

* — lacună. — *Nota trad.*
** — totalitatea fenomenului. — *Nota trad.*

«Cuvîntul *lume* exprimă, în general, totalitatea informă a diversității»... (160).

Și capitolul al treilea (*«Raportul esențial»)* începe cu propoziția: «Adevărul fenomenului îl constituie raportul esențial»... (161).

Subdiviziuni:

Raportul dintre *întreg* și *parte* (sic!! (p. 168)) se transformă în următorul: — dintre *forță* și *exteriorizarea* ei; — dintre *interior* și *exterior*. — Trecerea la *substanță*, la *realitate*.

...«Adevărul raportului constă, așadar, în *mijlocire*»... (167).

„Trecerea" la forță: «Forța este unitatea negativă în care se rezolvă contradicția dintre întreg și părți; ea este adevărul acestui prin raport» (170).

((Acesta este unul dintre cele *1000* de pasaje asemănătoare, întîlnite la Hegel, care îi scot din fire pe filozofii *naivi* de felul lui Pearson, autorul lucrării „The Grammar of Science"[87]. — El citează un asemenea pasaj și se înfurie: iată ce galimatie se predă în școlile noastre!! Și el are dreptate, într-un sens *anumit*, *parțial*. Este absurd să se predea **asemenea lucruri.** Din ele trebuie *să scoți* în prealabil dialectica materialistă. Restul, în proporție de $^{9}/_{10}$, este coajă, gunoi.))

Forța apare ca „ceva ce aparține" (als angehörig) „lucrului existent sau materiei"... «Dacă se pune deci întrebarea: cum ajunge un lucru sau o materie *să posede* o forță, se poate răspunde că aceasta se datorește impresiei pe care o avem că forța este exterior legată cu ele și că e *imprimată* lucrului printr-un act de violență exterioară» (171).

...«***În întreaga dezvoltare a naturii, științei și spiritului în genere*** se constată — și este foarte important să ne convingem de aceasta — că ceea ce este prim, prin faptul că ceva este abia *lăuntric* sau, altfel spus, în *conceptul* său, este, tocmai din această cauză, numai ființarea sa în fapt nemijlocită, pasivă»... (181).

#

Începutul tuturor lucrurilor poate fi considerat ca interior — pasiv — și în același timp ca exterior.

Dar ceea ce ne interesează aici este altceva, şi anume: *criteriul* dialecticii, care întîmplător s-a strecurat la Hegel: „*în întreaga dezvoltare a naturii, ştiinţei şi spiritului*": iată unde este *grăuntele* de profund adevăr sub învelişul mistic al hegelianismului!

Exemplu: germenul omului nu este, spune el, decît omul interior dem Anderssein Preissgegebenes*, este elementul pasiv. La început, Gott** încă nu este spirit. «*De aceea, privit ca ceva nemijlocit, dumnezeu nu este* decît *natură*» (182). (Şi aici avem, iarăşi, ceva caracteristic!!)

Feuerbach daran „knüpft an"***[88]. Jos Gott, rămîne *Natur*****.

* — dat în puterea altei fiinţări. — *Nota trad.*

** — dumnezeu. — *Nota trad.*

*** aderă» la aceasta. — *Nota trad.*

**** natura. — *Nota trad.*

SECŢIUNEA A TREIA:
REALITATEA

...«Realitatea este unitatea dintre esenţă şi existenţă»... (184).

Subdiviziuni: 1) „*a b s o l u t u l*" — 2) realitatea propriu-zisă. „*Realitatea*, *posibilitatea* şi *necesitatea* alcătuiesc momentele formale ale absolutului". 3) „raportul absolut": *substanţa*. «În el» (dem Absoluten) «nu există nici un fel de devenire» (187) — şi alte asburdităţi în legătură cu *absolutul*...

(!!) absolutul este absolutul absolut...
atributul este „ relativ...

Într-o „notă", Hegel vorbeşte (în termeni prea generali şi nebuloşi) despre lipsurile filozofiei lui Spinoza şi a lui Leibniz.

de obicei: de la o extremă la alta ||| De notat printre altele:

totalitate=(un fel de) deplinătate risipită ||| «Unui principiu filozofic unilateral i se opune, în general, un principiu unilateral contrar şi, aşa cum se întîmplă întotdeauna, este totuşi prezentă totalitatea, cel puţin ca o *deplinătate risipită*» (197).

Realitatea este mai presus de *fiinţare* şi de *existenţă*.

(1) Fiinţarea este nemijlocită.	«*F i i n ţ a r e a n u e s t e î n c ă c e v a r e a l*». Ea trece în alta.
(2) Existenţa (ea trece în fenomen)	— rezultă din temei, din condiţii, dar în ea nu există încă unitatea „reflexiei şi a nemijlocirii".
(3) Realitate	unitatea dintre existenţă şi fiinţare în sine (Ansichsein).

...«Realitatea este de asemenea mai presus de existenţă»... (200).

...«Necesitatea reală este relaţia plină de *conţinut*»... «Dar această necesitate este totodată relativă»... (211).

«Necesitatea absolută este, prin urmare, adevărul la care se reîntorc realitatea şi posibilitatea în general, cît şi necesitatea formală şi reală» (215).

(Continuare)*...

(Sfîrşitul volumului al II-lea al Logicii, teoria esenţei)... De remarcat că, în Logica mică (Enciclopedia), de foarte multe ori acelaşi lucru este expus mult mai clar, cu exemple concrete. Comp. idem, Engels şi Kuno Fischer[89].

În legătură cu „posibilitatea", Hegel remarcă lipsa de conţinut a acestei categorii şi în *Enciclopedie* spune:

«Dacă ceva este posibil sau imposibil, asta depinde de conţinut, adică de totalitatea momentelor realităţii care în desfăşurarea ei se arată a fi necesitatea». (Enciclopedia, vol. VI, p. 287**, § 143, Adaos.)

„Totalitatea, ansamblul momentelor realităţii, care în ***desfăşurarea*** ei se dovedeşte a fi necesitate". Desfăşurarea întregului ansamblu de momente ale realităţii *N.B.* = esenţa cunoaşterii dialectice.

Comp. în aceeaşi *Enciclopedie*, vol. VI, p. 289, elocventele cuvinte despre deşertăciunea simplei admirări a bogăţiei şi succesiunii fenomenelor în natură şi despre necesitatea

...«de a merge înainte, spre o înţelegere tot mai exactă a armoniei *interioare* şi a *legilor naturii*»...(289). ***(Apropiere de materialism.)***

Ibid. Enciclopedia, p. 292: «Realitatea desfăşurată, ca alternare a interiorului şi exteriorului care coincide în unitate, alternarea mişcărilor contrare ale realităţii care se îmbină într-o mişcare unică — iată ce este necesitatea».

---

* De aici manuscrisul lui V.I. Lenin continuă cu caietul „Hegel. Logica II (p. 49—88)". — *Nota red.*

** *Hegel.* Werke ,Bd. VI, Berlin, 184. — *Nota red.*

Enciclopedia, vol. VI, p. 294: ...«Necesitatea este oarbă numai în măsura în care nu este înțeleasă»...

Ib., p. 295: «cu el» (dem Menschen*)... «se întîmplă... că din acțiunile lui rezultă cu totul altceva decît a crezut și a vrut el»...

Ib., p. 301: «*Substanța este o treaptă importantă în procesul de dezvoltare al ideii*»...

Citește: o treaptă importantă în procesul de dezvoltare al *cunoașterii* naturii și *materiei de către om.*

Logik, vol. IV

...«Ea» (die Substanz) «este ființarea în *orice* ființare»... (220)**.

Raportul de substanțialitate se transformă în raport de cauzalitate (223).

...«Substanța posedă... realitate abia ca o cauză»... (225).

Pe de o parte, trebuie să adîncim cunoașterea materiei pînă la cunoașterea (pînă la conceptul) substanței, pentru a găsi cauzele fenomenelor. Pe de altă parte, adevărata cunoaștere a cauzei este adîncirea cunoașterii de la exteriorul fenomenelor la substanță. Acest lucru ar trebui explicat prin două feluri de exemple: 1) din istoria științelor naturii și 2) din istoria filozofiei. Mai exact: nu de „exemple" avem nevoie aici — comparaison n'est pas raison*** —, ci de *chintesența* acestor două istorii + istoria tehnicii.

«Efectul nu conține..., în general, nimic care să nu fi fost conținut în cauză»... (226) und *umgekehrt*****...

Cauza și efectul, ergo, sînt doar niște momente ale interdependenței universale, ale legăturii (universale), ale conexiunii evenimentelor, sînt doar niște verigi în lanțul dezvoltării materiei.

* — omul. — *Nota trad.*

** — *Hegel.* Werke, Bd. IV, Berlin, 1834. — *Nota red.*

*** — comparația nu este o dovadă. — *Nota trad.*

**** — și *invers*. — *Nota trad.*

N.B.:

«Unul şi acelaşi lucru se dovedeşte a fi într-un caz cauză, în alt caz efect, o dată stabilitate propriu-zisă, altă dată fiinţare pusă sau determinare care ţine de altul» (227).

N.B. Caracterul multilateral şi atotcuprinzător al legăturii universale pe care cauzalitatea nu o exprimă decît unilateral, fragmentar şi incomplet. N.B.

«Aici însă se poate adăuga că, întrucît se admite un raport între cauză şi efect, chiar dacă nu în sensul propriu al cuvîntului, efectul nu poate fi mai mare decît cauza, deoarece efectul nu este altceva decît manifestarea cauzei».

Iar mai departe despre istorie. În istorie, spune el, este curentă citarea unor *anecdote* cu mici „cauze" ale unor mari evenimente; de fapt, este vorba doar de *prilejuri*, doar de äußere Erregung*, «de care spiritul lăuntric al evenimentelor putea să nici nu aibă nevoie» (230). «De aceea acest mod de a zugrăvi istoria în stil de arabesc, de a şi-o închipui sub forma unei tulpini subţiri şi slabe care dă naştere unei plante de proporţii imense, reprezintă, desigur, o concepţie ingenioasă, dar cu totul superficială despre istorie» (ib.).

în istorie, „mici cauze ale unor mari evenimente"

Acest „spirit lăuntric" — comp. Plehanov[90] — este o referire idealistă, *mistică*, dar foarte profundă, la cauzele istorice ale evenimentelor. Hegel subsumează **pe de-a-ntregul** cauzalităţii istoria şi dovedeşte o înţelegere de o mie de ori mai profundă şi mai largă a cauzalităţii decît foarte mulţi dintre „savanţii" de astăzi.

«Aşa, de exemplu, o piatră care se află în mişcare este o cauză; mişcarea ei este o determinare pe care ea o posedă şi în afară de care mai conţine multe alte determinări, cum sînt: culoarea, forma etc., care nu fac parte din cauzalitatea ei» (232).

---

* — impuls exterior. — *Nota trad.*

Cauzalitatea, așa cum este ea înțeleasă de noi în mod obișnuit, este numai o mică părticică a legăturii universale, dar (adăugare materialistă) nu o părticică a legăturii subiective, ci a legăturii reale obiective.

«Dar din *mișcarea raportului de* *c a u z a l i t a t e* determinat rezultă acum nu numai că cauza se stinge în efect și o dată cu ea se stinge și efectul — ca în cauzalitatea formală —, dar și că în stingerea ei cauza apare din nou în efectul ei, iar efectul, dispărînd în cauză, reapare și el în ea. Fiecare dintre aceste determinări se suprimă pe sine afirmîndu-se și se afirmă suprimîndu-se; aici nu este vorba de o trecere exterioară a cauzalității de la un substrat la altul, căci numai devenind altceva se afirmă cauzalitatea ca atare. În felul acesta se poate spune că cauzalitatea se presupune pe sine însăși sau că ea se condiționează pe sine» (235).

„Mișcarea raportului de cauzalitate" = în realitate: mișcarea materiei, respectiv mișcarea istoriei, sesizată, înțeleasă în *legătura* ei lăuntrică pînă la cutare sau cutare grad de profunzime sau de amploare...

«Interacțiunea se prezintă mai întîi ca o cauzalitate reciprocă a substanțelor presupuse, care se condiționează una pe alta; fiecare este, față de cealaltă, substanță activă și în același timp substanță pasivă» (240).

«În interacțiune, cauzalitatea originară se prezintă ca apariție din negația ei, adică din pasivitate, și ca dispariție în ea, deci ca o devenire...

„legătură și raport"

„unitatea substanței în diversitate"

...În această coincidență, prin urmare, necesitatea și cauzalitatea au dispărut; ele conțin în sine atît identitatea nemijlocită ca **legătură** și **raport**, cît și **substanțialitatea** absolută **a diverșilor**, prin urmare accidentalitatea lor absolută; conțin în sine unitatea originară a diversității substanțiale, prin urmare contradicția absolută. Necesitatea este ființare, *pentru că* aceasta este; ea este

unitatea fiinţării cu sine însăşi, a fiinţării care este propriul ei *temei*; dar, pe de altă parte, întrucît are un temei, ea nu este fiinţare, ci numai *aparenţă*, *raport* sau *mijlocire*. Cauzalitatea este această punere a trecerii fiinţei originare, a cauzei, în aparenţă în simplul fapt de a fi pus, şi reciproc, a faptului de a fi pus în originaritate; dar însăşi identitatea dintre fiinţare şi aparenţă constituie necesitatea încă internă. Această interioritate sau această fiinţare în sine o suprimă mişcarea cauzalităţii; prin aceasta dispare substanţialitatea laturilor care se află în raport şi se dezvăluie necesitatea. Necesitatea devine libertate nu prin aceea că dispare, ci prin aceea că se manifestă identitatea ei, care e încă doar interioară» (241—242).

raport, mijlocire

necesitatea nu dispare devenind libertate

Cînd citeşti cele scrise de Hegel despre cauzalitate, la prima vedere ţi se pare straniu că el s-a oprit relativ atît de puţin asupra acestei teme atît de îndrăgite de kantieni. De ce? Pentru că, în concepţia lui, cauzalitatea este numai *una* dintre determinările legăturii universale, pe care mai înainte el o sesizase mult mai profund şi mai multilateral în *întreaga* sa expunere, subliniind *totdeauna*, şi chiar de la început, această legătură, trecerile reciproce etc. etc. Ar fi foarte instructiv să comparăm „*sforţările*" neo-empirismului (respectiv ale „idealismului fizic") cu soluţiile sau, mai bine-zis, cu metoda dialectică a lui Hegel.

De remarcat, de asemenea, că în *Enciclopedie* Hegel subliniază insuficienţa şi inconsistenţa conceptului *găunos* „interacţiune".

Volumul al VI-lea, p. 308*:

«Dar, deşi interacţiunea este, incontestabil, cel mai apropiat adevăr al raportului dintre cauză şi efect şi se află, ca să spunem aşa, în pragul conceptului, totuşi tocmai de aceea nu ne

* *Hegel*. Werke Bd. VI, Berlin, 1840. — *Nota red.*

putem mulțumi cu aplicarea acestui raport atunci cînd este vorba de cunoașterea conceptuală.

numai „interacțiune“ = vid

Dacă vom considera un conținut dat numai din punctul de vedere al interacțiunii, un asemenea procedeu va fi în realitate lipsit de orice concept. În acest caz avem de-a face numai cu un fapt sec și iarăși rămîne nesatisfăcută cerința mijlocirii, adică tocmai ceea ce constituie esențialul atunci cînd se aplică raportul de cauzalitate. Văzută mai de aproape, această insuficiență în aplicarea raportului de interacțiune constă în faptul că acest raport, în loc să fie echivalent cu conceptul, cere să fie el însuși cunoscut. Și, pentru a concepe raportul de interacțiune, nu trebuie să lăsăm cei doi termeni ai raportului să rămînă niște date nemijlocite, ci, așa cum am arătat în cele două paragrafe precedente, ele trebuie considerate ca momente ale unei a treia determinări, mai înalte, care este tocmai conceptul. Așa, de exemplu, dacă vom considera moravurile poporului spartan ca o consecință a orînduirii sale sociale și, invers, orînduirea lui socială ca o consecință a moravurilor sale, atunci vom avea, poate, o concepție justă asupra istoriei acestui popor, **dar această concepție nu ne va satisface pe deplin**, pentru că o asemenea explicație nu ne va permite să înțelegem nici orînduirea socială a poporului spartan și nici moravurile lui. Acest lucru poate fi înțeles numai dacă concepem ambii termeni ai raportului, ca și toate celelalte laturi particulare ale vieții și istoriei poporului spartan, ca decurgînd din conceptul care a stat la baza lor, a tuturor» (308—309).

cerința mijlocirii (a legăturii) — iată despre ce este vorba cînd se aplică raportul de cauzalitate

N.B.

N.B.

toate „laturile particulare“ și totalitatea („Begriff“*)

— — — — —

* — «conceptul». — *Nota trad.*

La sfîrşitul volumului al doilea al Logicii, *vol. IV*, *p. 243*, cînd este vorba de trecerea la „concept", se dă definiţia: «conceptul, imperiu al subiectivităţii sau al libertăţii»...

N.B. Libertate = subiectivitate, („sau") scop, conştiinţă, tendinţă N.B.

VOLUMUL AL V-LEA. ŞTIINŢA LOGICII

Partea a II-a. *Logica subiectivă sau teoria conceptului*

DESPRE CONCEPT ÎN GENERAL

Pentru primele două părţi, spune Hegel, nu am dispus de Vorarbeiten*, dar aici, dimpotrivă, există „verknöchertes Material"**, care trebuie „in Flüssigkeit bringen"***... (3)****.

«Fiinţarea şi esenţa sînt, prin urmare, momentele devenirii lui» (= des Begriffs*****) (5).

De răsturnat: conceptele sînt produsul cel mai înalt al creierului, care este produsul cel mai înalt al materiei.

«De aceea logica obiectivă, care se ocupă de *fiinţare* şi de *esenţă*, constituie propriu-zis *o expunere genetică a conceptului*» (6).

9—10: Marea importanţă a filozofiei lui Spinoza ca filozofie a substanţei (acest punct de vedere este foarte *înalt*, dar incomplet, şi nu cel mai înalt: în general, a combate un sistem filozofic nu înseamnă a-l respinge, ci a-l dezvolta mai departe; nu înseamnă a-l înlocui cu altul, unilateral, opus, ci a-l include în ceva mai înalt). În sistemul lui Spinoza nu există subiect liber, de sine stătător, conştient (lipseşte *«libertatea şi independenţa subiectului conştient de sine însuşi»*), dar şi la Spinoza un atribut al substanţei este *gîndirea* (10 i.f.).

* — lucrări pregătitoare. — *Nota trad.*
** — «material sclerozat». — *Nota trad.*
*** — făcut fluid. — *Nota trad.*
**** *Hegel.* Werke, Bd. V, Berlin, 1834. — *Nota red.*
***** — a conceptului. — *Nota trad.*

13 i.f.: În treacăt fie spus, a existat, o vreme, în filozofie moda „das Schlimme nachzusagen" der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse*. Acum e la modă să diminuezi importanța „conceptului" (= „das höchste des Denkens"**) și de *a ridica în slăvi „das Unbegreifliche"*** |aluzie la Kant?|.

Trecînd la critica *kantianismului*, Hegel consideră că un mare merit al acestuia (15) îl constituie faptul că a afirmat ideea „unității transcendentale a apercepției" (unitatea conștiinței, în care se creează Begriff), dar îi reproșează lui Kant că e *unilateral* și *subiectiv*:

...«Așa cum el» (der Gegenstand****)... «se află în gîndire, el este de la început în sine și pentru sine; așa cum este în intuiție sau în reprezentare, el nu este decît fenomen»... (16). (Hegel ia idealismul lui Kant și-l *ridică* de la subiectiv la obiectiv și absolut)...

||| de la intuiție la cunoașterea realității obiective...

Kant recunoaște obiectivitatea conceptelor (obiectul lor este Wahrheit*****), dar le lasă totuși caracterul lor subiectiv. El face ca intelectului (Verstand) să-i preceadă Gefühl und Anschauung******. Iată ce spune Hegel în această privință:

«Dar în ceea ce privește, în primul rînd, raportul arătat dintre intelect sau concept și treptele premergătoare lui, totul depinde de știința la care ne referim atunci cînd vrem să determinăm forma acestor trepte. În știința noastră, ca logică pură, aceste trepte sînt *ființarea* și *esența*. În psihologie, intelectului îi precede *sentimentul* și *intuiția*, iar apoi *reprezentarea* în general. În fenomenologia spiritului ca teorie a conștiinței, ne ridicăm la intelect urcînd treptele conștiinței senzoriale și apoi pe acelea ale percepției» (17). La Kant, toate acestea sînt foarte „incomplet" expuse.

---

* — de «a vorbi de rău» imaginația și memoria. — *Nota trad.*
** — «supremul în gîndire». — *Nota trad.*
*** — «*inconceptibilul*». — *Nota trad.*
**** — obiectul. — *Nota trad.*
***** — adevărul. — *Nota trad.*
****** — sentimentul și intuiția — *Nota trad.*

Apoi — **CEEA CE E PRINCIPAL** —

„Ajunul“ transformării idealismului obiectiv în materialism

...«Aici... conceptul nu trebuie considerat ca act al intelectului conștient de sine, ca intelect subiectiv, ci ca concept în sine și pentru sine, care constituie **O TREAPTĂ ATÎT A NATURII, CÎT ȘI A SPIRITULUI. VIAȚA, SAU NATURA ORGANICĂ, ESTE ACEA TREAPTĂ A NATURII PE CARE APARE CONCEPTUL**» (18).

Urmează apoi un pasaj foarte interesant (p. 19—27), *în care Hegel îl combate pe Kant* ***tocmai pe plan gnoseologic*** (tocmai acest pasaj l-a avut, *probabil*, în vedere Engels în *„Ludwig Feuerbach“* cînd a scris că *principalul* împotriva lui Kant a fost deja spus de Hegel, în măsura în care acest lucru este posibil din punct de vedere idealist[91]), dezvăluind duplicitatea, inconsecvența lui Kant, oscilările lui, ca să spunem așa, între empirism (= materialism) și idealism. Hegel își desfășoară *î n t r e a g a* sa argumentație *n u m a i* din punctul de vedere al unui idealism ***mai consecvent.***

Begriff nu este încă noțiunea cea mai înaltă: și mai înaltă este *i d e e a* = unitatea dintre Begriff și realitate.

««Acesta nu este decît un concept» — se spune de obicei, opunînd conceptului, ca ceva mai înalt, nu numai ideea, ci și ceea ce e sensibil, spațial, temporar și palpabil. În felul acesta, abstractul este considerat ca mai puțin important decît concretul, întrucît îi lipsește tocmai această latură sensibilă, palpabilă, spațială și temporară. Potrivit acestei păreri, a abstrage înseamnă a desprinde din concret, numai *pentru uzul nostru subiectiv*, cutare sau cutare caracteristică, așa încît, omițînd cutare sau cutare calități și însușiri ale obiectului, el să nu-și piardă nimic din valoarea și din demnitatea însușirilor lui, ci să continue a-și păstra ca ceva real, numai că considerată sub celălalt aspect, întreaga sa valoare; așa că, potrivit acestei păreri, numai *neputința* intelectului face ca lui să-i fie imposibil să absoarbă în el toată

Kant subapreciază forța rațiunii

această bogăţie şi să fie nevoit să se mulţumească cu o abstracţie săracă. Dar dacă materialul dat prin intuiţie şi multiplicitatea reprezentării sînt considerate reale în opoziţie cu ceea ce este gîndit şi cu conceptul, atunci avem de-a face cu un mod de a vedea care e incompatibil nu numai cu filozofia, dar şi cu religia; căci ce sens ar avea şi căror nevoi ar putea să răspundă ea dacă manifestarea fugitivă şi superficială a senzorialului şi individualului este încă considerată drept adevăr? ...De aceea gîndirea abstractivă trebuie considerată nu pur şi simplu ca o îndepărtare a materiei sensibile, care nu suferă prin aceasta nici o diminuare a realităţii ei, căci este vorba mai degrabă de o suprimare a acestei materii şi de reducerea ei, ca simplu fenomen, la esenţialul care se manifestă numai în concept» (19—21).

idealistul mai consecvent se agaţă de *d u m n e z e u*!

Hegel are, *în fond*, perfectă dreptate împotriva lui Kant. Gîndirea, ridicîndu-se de la concret la abstract, nu se îndepărtează — dacă este *justă* (N.B.) (or, Kant, ca toţi filozofii, vorbeşte despre gîndirea justă) — *d e* adevăr, ci se apropie de el. Abstracţia *materie*, abstracţia *lege* a naturii, abstracţia *valoare* etc., într-un cuvînt *toate* abstracţiile ştiinţifice (juste, serioase, iar nu arbitrare), reflectă natura mai profund, mai exact, *m a i c o m p l e t*. De la intuirea vie la gîndirea abstractă *şi de la ea la practică*, aceasta este calea dialectică a cunoaşterii *adevărului*, a cunoaşterii realităţii obiective. Kant diminuează ştiinţa pentru a face loc credinţei: Hegel înalţă ştiinţa căutînd să ne asigure că cunoaşterea este cunoaştere a lui dumnezeu. Materialistul înalţă cunoaşterea materiei, a naturii, trimiţînd la lada de gunoi pe dumnezeu şi canaliile filozofice care-l apără.

«Principala neînţelegere care se iveşte aici constă în aceea că principiul natural, începutul de la care se porneşte în dezvoltarea naturală sau în istoria individului în curs de formaţie,

este considerat ceea ce e adevărat şi ceea ce e prim în concept» (21). (—Este adevărat că oamenii încep cu *aceasta*, dar *adevărul* nu stă în început, ci în sfîrşit, mai exact în continuare. Adevărul nu este *prima* impresie)..., «dar filozofia nu trebuie să fie o relatare a ceea ce se întîmplă, ci cunoaşterea a ceea ce este *adevărat* în aceasta» (21).

La Kant avem „idealism psihologic": la Kant, categoriile «sînt *numai* determinări care îşi au izvorul lor în conştiinţa de sine» (22). Ridicîndu-se de la intelect (Verstand) la raţiune (Vernunft), Kant diminuează importanţa gîndirii, contestîndu-i capacitatea «de a ajunge la adevărul deplin».

«El» (Kant) «consideră că se face abuz de logică atunci cînd ea, care trebuie să fie doar *un canon al valabilităţii judecăţii*, este socotită drept *organon* pentru formarea unor evidenţe *obiective*. Conceptele raţiunii, în care ar urma să presimţim o forţă superioară (frază idealistă!) şi un conţinut mai profund (*j u s t!!*), nu mai au în ele nimic *konstitutives** [ar trebui spus: objektives**], aşa cum s-a văzut că au categoriile; ele sînt *simple* idei; ce-i drept, este întru totul permisă folosirea lor, dar numai ţinînd seama că aceste entităţi inteligibile, în care ar trebui să se dezvăluie întregul adevăr, nu sînt altceva decît nişte *ipoteze* şi că e nevoie de o mare doză de arbitrar şi de îndrăzneală pentru a le considera, aşa cum sînt ele în sine şi pentru sine, ca expresie a adevărului, şi aceasta pentru că ele *nu pot fi întîlnite în nici o experienţă*. Cine ar fi putut crede că filozofia se va apuca să conteste adevărul entităţilor inteligibile pe motiv că ele sînt lipsite de substanţa spaţială şi temporală a senzorialităţii?» (23).

Şi aici Hegel *are dreptate* în fond: *valoarea* este o categorie care entbehrt des Stoffes der Sinnlichkeit***, dar ea este *m a i a d e v ă r a t ă* decît legea cererii şi ofertei.

Numai că Hegel este idealist; de aici absurdităţile lui despre „*K o n s t i t u t i v e s*"**** etc.

---

* — *constitutiv*. — *Nota trad.*
** — obiectiv. — *Nota trad.*
*** — e lipsită de substanţa senzorialităţii. — *Nota trad.*
**** — «*c o n s t i t u t i v*». — *Nota trad.*

Kant, pe de o parte, recunoaşte cît se poate de clar „*o b i e c t i v i t a t e a*" gîndirii („des Denkens") («identitatea dintre concept şi lucru» (24)), iar pe de altă parte

N.B. «Iar pe de altă parte se afirmă, de asemenea, că noi, totuşi, nu putem cunoaşte lucrurile aşa cum sînt în sine şi pentru sine şi că adevărul este inaccesibil raţiunii cunoscătoare; că adevărul care constă în unitatea dintre obiect şi concept nu ar fi totuşi decît fenomen, şi aceasta pentru că conţinutul lui n-ar fi altceva decît diversitatea intuiţiei. În această privinţă am menţionat mai înainte că, dimpotrivă, tocmai în concept este suprimată această diversitate, care este proprie intuiţiei, în opoziţie cu conceptul, şi că prin intermediul conceptului obiectul este readus la esenţialitatea lui care nu are un caracter de contingenţă; această esenţialitate apare în fenomen, şi de aceea tocmai fenomenul nu este ceea ce este privat de esenţă, ci o manifestare a esenţei» (24—25).

Hegel este pentru cognoscibilitatea lucrului în sine

fenomenul este o manifestare a esenţei

«Va fi totdeauna un motiv de mirare că filozofia kantiană a recunoscut acel raport dintre gîndire şi fiinţarea în fapt sensibilă, la care, de altfel, a şi rămas, drept un raport relativ al simplei fenomenalităţi şi a recunoscut fără şovăială şi a afirmat, în genere, o unitate superioară a amîndurora în idee, de exemplu în ideea intelectului intuitiv, şi că totuşi ea s-a oprit la acest raport relativ şi totodată la afirmaţia că conceptul ar fi şi ar rămîne complet separat de realitate; de aici reiese că ea a susţinut ca fiind *adevărul* tocmai ceea ce ea însăşi declarase că este cunoaştere finită şi că ea a stigmatizat ca ceva ce depăşeşte orice limită, ca ceva ilicit şi ca o simplă ficţiune a gîndirii, tocmai ceea ce ea recunoscuse drept *adevăr*, al cărui concept definitiv ea însăşi îl formulase».

N.B.

N.B.

!!Ha-ha! || În logică, *ideea* «devine creatoare a naturii» (26).

Logica este o «știință formală» *în opoziție* cu științele concrete (ale naturii și ale spiritului), dar obiectul ei îl constituie «adevărul pur»... (27).

Kant însuși, întrebîndu-se ce este adevărul („Critica rațiunii pure“, p. 83) și dînd un răspuns banal („acord între cunoaștere și obiectul ei“), se contrazice singur, deoarece «principala afirmație a idealismului transcendental» este

— că «cunoașterea nu poate sesiza lucrul în sine» (27) —

— și că este clar că toate acestea nu sînt altceva decît niște «reprezentări lipsite de adevăr» (28).

Formulînd obiecții împotriva înțelegerii pur formale a logicii (care, zice el, se observă și la Kant) și afirmînd că din punct de vedere obișnuit (adevărul este acordul |„Übereinstimmung“| dintre cunoaștere și obiect) un acord «implică existența a două părți» (29), Hegel spune că formalul în logică este „adevărul pur“ și că

...«înăuntrul său acest formal trebuie să fie de aceea mult mai bogat în determinări și în conținut, și trebuie, de asemenea, să ni-l reprezentăm ca avînd în raport cu concretul o forță infinit mai mare decît se crede în mod obișnuit»... (29).

...«Chiar dacă ar fi să nu vedem în formele logice nimic altceva decît niște funcții formale ale gîndirii, și tot am avea
? motiv să căutăm să ne dăm seama în ce măsură ele corespund în sine adevărului. O logică care nu se ocupă cu o asemenea cercetare poate să pretindă a avea cel mult valoarea unei des-
? crieri *istorice naturale a fenomenalităților gîndirii* în forma în care ele există în mod efectiv» (30—31). (În aceasta, spune Hegel, constă meritul nepieritor al lui Aristotel), dar «este necesar să mergem mai departe»... (31).

Așadar, nu numai descrierea *formelor* gîndirii, și nu numai *descrierea istorică-naturală a fenomenelor* gîndirii (prin ce se deosebește aceasta de descrierea *formelor??*), ci și *concordanța cu adevărul*, adică?? chintesența sau, mai simplu, rezultatele și bilanțul istoriei gîndirii?? Ne lovim aici, la Hegel, de obscuritate idealistă și de reticență. *Misticism*.

Nu psihologia, *nu* fenomenologia spiritului, ci logica = problema adevărului.

În această accepție, logica coincide cu *teoria cunoașterii*. Aceasta este, în general, o problemă foarte importantă.

Comp. Enciclopedia, vol. VI, p. 319*: «În realitate însă, ca forme ale conceptului, ele» (die logischen Formen**) «constituie, dimpotrivă, *spiritul viu al realului*»...

Legile generale ale *mișcării universului* și ale *gîndirii*

N.B. Begriff, dezvoltîndu-se și trecînd în „adäquater Begriff"***, devine idee (33)****. «Conceptul în obiectivitatea sa este lucrul ființînd în sine și pentru el însuși» (33) N.B.

= obiectivism + misticism și trădarea ideii de dezvoltare.

---

* *Hegel*. Werke. Bd. VI. Berlin, 1840. — *Nota red.*
** — formele logice. — *Nota trad.*
*** — conceptul adecvat. — *Nota trad.*
**** *Hegel*. Werke, Bd. V. Berlin, 1834. — *Nota red.*

SECŢIUNEA ÎNTÎI: SUBIECTIVITATEA

Mişcarea dialectică a „conceptului" — de la conceptul pur „formal" la început — la *judecată* (Urteil), apoi la *silogism* (Schluß) şi, în sfîrşit, la transformarea subiectivităţii conceptului în *obiectivitatea* lui (34—35)*.

Prima trăsătură distinctivă a conceptului este *universalitatea* (Allgemeinheit). N.B.: Conceptul provine din *esenţă*, care provine din *fiinţare*.

En lisant These parts of the work should be called: a best means for getting a head-ache!***

Ceea ce urmează — dezvoltarea *generalului*, a *particularului* (Besonderes) şi a *singularului* (Einzelnes) — este extrem de abstract şi „*a b s t r u s*"**.

Kuno Fischer expune foarte prost aceste raţionamente „abstruse", luînd ceea ce este *mai uşor* — exemple din *E n c i c l o p e d i e*, adăugînd unele banalităţi (împotriva revoluţiei franceze. Kuno Fischer, vol. 8, 1901, p. 530) etc., dar fără a arăta cititorului *cum* să caute cheia înţelegerii trecerilor dificile, a întregii game de nuanţe ale abstractelor concepte hegeliene.

---

* *Hegel.* Werke, Bd. V, Berlin, 1834. — *Nota red.*

** — *o b s c u r*. — *Nota trad.*

*** — Citind... Aceste părţi ale lucrării ar trebui să fie numite: cel mai bun mijloc de a căpăta dureri de cap. — *Nota trad.*

Se vede că şi aici principalul, pentru Hegel, este *să indice t r e c e r i l e*. Dintr-un anumit punct de vedere, în anumite condiţii, generalul este particular, particularul este general. Nu numai (1) *legătura*, şi legătura indisolubilă, a tuturor conceptelor şi judecăţilor, ci (2) *trecerile* unuia în altul, şi nu numai trecerile, ci şi (3) *identitatea contrariilor* — iată ce este principal pentru Hegel. Dar aceasta abia „se întrezăreşte" prin ceaţa unei expuneri arhi-„abstruse". O istorie a gîndirii din punctul de vedere al dezvoltării şi aplicării conceptelor şi categoriilor generale ale logicii — voilà ce qu'il faut!***

Sau acestea sînt *totuşi* un tribut plătit logicii vechi, formale? Da! şi încă un tribut plătit misticismului = idealismului

Voilà* abundenţa de „determinări" şi Begriffsbestimmungen** din această parte a „Logicii"!

Citind, la p. 125, „faimosul" silogism „toţi oamenii sînt muritori, Caius este om, deci este muritor", Hegel adaugă spiritual: «Te cuprinde îndată plictiseala cînd asculţi un asemenea silogism» — şi aceasta, spune el, se explică prin «forma inutilă»; el face, totodată, următoarea observaţie profundă:

just!

B. «Toate lucrurile sînt *silogism*», un general care prin particularitate se leagă cu singularul; dar, fireşte, ele nu sînt un întreg alcătuit din *trei propoziţii*» (126).

„Toate lucrurile sînt *s i l o g i s m e*"... *N.B.*

Foarte bine! Cele mai obişnuite „figuri" logice (toate acestea se găsesc în § despre „prima figură a silogismului") sînt şcolăreşte diluate, sit venia verbo****, cele mai obişnuite raporturi între lucruri.

* — Iată. — *Nota trad.*
** — determinări conceptuale. — *Nota trad.*
*** — iată ce trebuie! — *Nota trad.*
**** — scuzaţi expresia! — *Nota trad.*

Analiza silogismelor la Hegel (E. — B. — A., Eins*; Besonderes** Allgemeines***, B. — E. — A. etc.) amintește de felul cum este pastișat Hegel de către Marx în cap. I[92].

Despre Kant

Între altele:

«Antinomiile kantiene ale rațiunii nu sînt altceva decît această opoziție între două determinări care decurg cu o egală necesitate dintr-unul și același concept»... (128—129).

Ar trebui să se revină la Hegel pentru a analiza pas cu pas o oarecare logică curentă și *teoria cunoașterii* a kantienilor etc.	*N. B.*: Umkehren****: Marx *a aplicat* dialectica lui Hegel, în forma ei rațională, la economia politică	Formarea conceptelor (abstracte) și faptul că se operează cu ele implică *deja* reprezentarea, convingerea, *conștiința* legității legăturii universale obiective. A desprinde cauzalitatea din această legătură este ceva absurd. A nega obiectivitatea conceptelor, obiectivitatea generalului în singular și particular, este imposibil. Hegel este deci mult mai profund decît Kant și alții cînd studiază reflectarea mișcării lumii obiective în mișcarea conceptelor. Așa cum forma valoare simplă, ca act singular de schimb al unei mărfi oarecare pe alta, conține deja, într-o formă nedezvoltată, *toate* contradicțiile principale ale capitalismului, tot așa și	*N. B.* În legătură cu adevăratul sens al Logicii lui Hegel

* — singularul — *Nota trad.*
** — particularul. — *Nota trad.*
*** — generalul. — *Nota trad.*
**** — de inversat. — *Nota trad*

cea mai simplă *generalizare*, prima și cea mai simplă formare de *concepte* (judecăți, silogisme etc.), înseamnă o cunoaștere din ce în ce mai profundă de către om a conexiunii universale *obiective*. Aici trebuie căutate adevăratul sens, însemnătatea și rolul Logicii lui Hegel. N.B. acest lucru.

Două aforisme:

În legătură cu critica kantianismului contemporan, a machismului etc.:

1. Plehanov critică kantianismul (și agnosticismul în general) mai mult din punctul de vedere materialist vulgar decît din cel materialist dialectic, *în măsura* în care el *respinge* numai a limine* raționamentele lor, fără *a corecta* (cum îl corecta Hegel pe Kant) aceste raționamente, aprofundîndu-le, generalizîndu-le, lărgindu-le, arătînd *legătura* și *trecerile* tuturor conceptelor de orice fel.

2. Marxiștii criticau (la începutul secolului al XX-lea) pe kantieni și pe adepții lui Hume mai mult în maniera lui Feuerbach (și a lui Büchner) decît în maniera lui Hegel.

...«O experiență care se bazează pe inducție este considerată valabilă, *deși*, după părerea generală, perceperea *nu este încheiată*; dar ceea ce se poate presupune este doar că nu se poate găsi nici o mărturie care să contrazică această experiență în măsura în care ea este adevărată în sine și pentru sine» (154). N.B.

* — din capul locului. — *Nota trad.*

Acest pasaj se află în §: „Silogismul inducției". Cel mai simplu adevăr, obținut pe calea inductivă cea mai simplă, este întotdeauna incomplet, deoarece experiența nu este niciodată încheiată. Ergo: legătura inducției cu analogia — cu *conjectura* (previziunea științifică), relativitatea oricărei cunoștințe și conținutul absolut în fiecare pas înainte al cunoașterii.

Aforism: Nu poți înțelege pe deplin „Capitalul" lui Marx, și mai ales capitolul I, fără să fi studiat temeinic și fără să fi înțeles *întreaga* Logică a lui Hegel. Prin urmare, nici un marxist nu l-a înțeles pe Marx timp de o jumătate de secol!!

Trecerea silogismului prin analogie (de analogie) la silogismul de necesitate, — a silogismului prin inducție la silogismul prin analogie, — a silogismului prin care se conchide de la general la particular — silogismul* prin care se conchide de la particular la general, — expunerea *legăturii* și a *trecerilor* |legătura este și ea trecere|, iată sarcina pe care și-a luat-o Hegel. El *a demonstrat* în mod real că formele și legile logice nu sînt un înveliș gol, ci *reflectarea* lumii obiective. Mai exact, el nu a demonstrat, ci *a intuit în mod genial.*

aforism

În *Enciclopedie*, Hegel atrage atenția că împărțirea în *intelect* și *rațiune*, în *concepte* de cutare sau cutare fel trebuie înțeleasă în sensul

* Pe cît se vede, a fost omisă propoziția „la" dinaintea cuvîntului silogism. — *Nota red.*

«că activitatea noastră ori se oprește numai la forma negativă și abstractă a conceptului, ori îl înțelege, conform naturii lui adevărate, ca fiind în același timp pozitiv și concret. Așa, de exemplu, dacă considerăm libertatea drept opusul abstract al necesității, nu avem decît conceptul libertății potrivit intelectului, pe cînd, dimpotrivă, conceptul adevărat și rațional al libertății conține în sine necesitatea ca depășită» (p. 347—348, vol. VI)*.

concepte abstracte și concepte concrete

libertate și necesitate

Ib., p. 349: *Aristotel* a descris atît de complet formele logice, încît „în esență" n-a mai rămas nimic de adăugat.

De obicei, „figurile silogismului" sînt considerate drept un formalism gol. «Dar, în realitate, ele» (aceste figuri) «au un sens foarte temeinic, care rezidă în necesitatea ca *fiecare moment*, ca determinare a conceptului, să devină el însuși întregul și *temeiul mijlocitor*» (352, vol. VI).

Enciclopedia (vol. VI, p. 353—354):

«Sensul obiectiv al figurilor silogismului constă, în general, în aceea că tot ce este rațional se dovedește a fi un silogism întreit, și anume în așa fel că fiecare dintre termenii săi ocupă atît locul de termen extrem, cît și pe cel de termen mediu. La fel stau lucrurile și cu cei trei termeni ai științei filozofice, adică cu ideea logică, natura și spiritul. Aici, la început, natura este termen mediu, care face legătura. Natura, acest tot nemijlocit, se dezvoltă în cei doi termeni extremi — în ideea logică și în spirit». +

N.B.

N.B.

„Natura, această totalitate nemijlocită, se desface în ideea logică și în spirit". Logica este doctrina cunoașterii. Este teoria cunoașterii. Cunoașterea este reflectarea naturii de către om. Dar aceasta nu este o reflectare simplă, nemijlocită, integrală, ci este procesul unui șir de abstracții, formări, alcătuiri

* *Hegel.* Werke, Bd. VI, Berlin, 1840. — *Nota red.*

N.B.: „*Numai că*" Hegel divinizează această „idee logică", legitatea, universalitatea

de concepte, legi etc., care concepte, legi etc. (gîndirea, știința = „ideea logică") *cuprind* în mod relativ, aproximativ, tocmai legitatea universală a naturii în veșnică mișcare și dezvoltare. Aici există *în mod real*, obiectiv, **trei** termeni: 1) natura; 2) cunoașterea omului, = **creierul** omului (ca produs superior al acestei naturi) și 3) forma de reflectare a naturii în cunoașterea omenească, această formă fiind tocmai conceptul, legile, categoriile etc. Omul nu poate cuprinde = reflecta = reproduce *toată* natura, în întregul ei, în „totalitatea ei nemijlocită"; el poate numai să se apropie *veșnic* de ea, creînd abstracții, concepte, legi, un tablou științific al lumii etc. etc.

N.B. + «Dar spiritul este spirit numai întrucît este mijlocit de natură»... «Tocmai spiritul recunoaște în natură ideea logică și, în felul acesta, înalță natura la esența ei»... «Ideea logică este «substanța absolută atît a spiritului, cît și a naturii, universalul, atotpătrunzătorul»» (353—354).

În legătură cu analogia, o remarcă deosebit de nimerită. «**Instinctul** rațiunii lasă să se presimtă că cutare sau cutare determinare descoperită empiric își are temeiul în **natura lăuntrică** sau în genul obiectului dat, și el se sprijină după aceea pe această determinare» (357). (Vol. VI, p. 359.)

Și la p. 358: jocul acesta neserios cu analogii *goale* a provocat un dispreț legitim față de filozofia naturii.

Împotriva lui însuși!

În logica* curentă, gîndirea este despărţită în mod formal de obiectivitate:

«Gîndirea este considerată aici doar ca o activitate pur subiectivă şi formală, iar obiectivul, spre deosebire de gîndire, este considerat ca ceva stabil şi ca fapt de sine stătător. Dar acest dualism nu este adevărat, şi este un nonsens să iei determinările de subiectivitate şi obiectivitate pur şi simplu, fără să te întrebi care e originea lor»... (359—360). În realitate însă, subiectivitatea este numai o treaptă a dezvoltării care porneşte de la fiinţare şi esenţă, şi apoi această subiectivitate ««îşi sparge limita» în mod dialectic» şi «prin silogism se deschide către obiectivitate» (360).

Foarte profund şi raţional! Legile logicii sînt reflectarea obiectivului în conştiinţa subiectivă a omului.

Vol. VI, p. 360:

„Conceptul realizat" este obiectul.

Această trecere de la subiect, de la concept la obiect pare „stranie", dar prin obiect nu trebuie să înţelegem simpla fiinţare, ci concretul complet, «concretul în sine, împlinit, de sine stătător»... (361).

„Lumea este un alt mod de a fi al ideii".

Subiectivitatea (sau conceptul) şi obiectul *sînt* şi *nu sînt acelaşi lucru*... (362).

Absurdităţi despre dovada ontologică, despre dumnezeu!

N.B. ...«Este eronat să considerăm subiectivitatea şi obiectivitatea ca o opoziţie permanentă şi abstractă. Amîndouă sînt prin excelenţă dialectice»... (367).

---

* În manuscris, cuvîntul „logică" este legat printr-o săgeată cu cuvîntul „aici" din citatul următor din Hegel. *Nota red.*

SECŢIUNEA A DOUA:
OBIECTIVITATEA

(Logica) V, 178*:

obiectivitate	Dublul sens al termenului obiectivitate: ... «reiese că şi obiectivitatea are o dublă semnificaţie: aceea de ceva opus conceptului de sine stătător, cît şi aceea de ceva ce este în sine şi pentru sine»... (178).
cunoaşterea obiectului	... «Cunoaşterea adevărului presupune cunoaşterea obiectului ca atare, adică liber de orice adaos al reflexiei subiective»... (178).

Urmează nişte consideraţii asupra „mecanismului", care sînt ceva extrem de abstrus şi chiar complet absurde.
Mai departe, idem despre *chimism*, stadiile „judecăţii" etc.

Paragraful intitulat «*L e g e a*» (198—199) nu ne oferă ceea ce ne-am fi aşteptat de la Hegel într-o problemă atît de interesantă. Ciudat lucru: el raportează „legea" la „mecanism".

această apropiere este foarte importantă	Conceptul *lege* se apropie aici de conceptele: „ordine" (Ordnung), uniformitate (Gleichförmigkeit); necesitate; „suflet" der objectiven Totalität**, „principiu al automişcării".

* *Hegel*. Werke, Bd. V, Berlin, 1834. — *Nota red.*
** — al totalităţii obiective. — *Nota trad.*

Şi toate acestea privite din punctul de vedere că mecanismul este un alt mod de a fi al spiritului, al conceptului etc., al sufletului, al individualităţii... după cum se vede, un joc de analogii goale!

De notat că la p. 210 dăm de conceptul de „Naturnotwendigkeit"* — «ambele, şi mecanismul şi chimismul, sînt, prin urmare, concepute ca subordonate necesităţii naturale»... ((deoarece aici vedem «cufundarea lui» (a conceptului) «în exterioritate» (ib.).))

„natura = cufundarea conceptului în exterioritate" (ha-ha!)

«Am amintit mai sus că opoziţia dintre teleologie şi mecanism se reduce, în primul rînd, la opoziţia, mai generală, dintre libertate şi necesitate. Sub această formă, Kant a încadrat opoziţia susmenţionată printre antinomiile raţiunii, şi anume ca al treilea conflict în sînul ideilor transcendentale» (213). Repetînd pe scurt argumentele lui Kant despre teză şi antiteză, Hegel relevă lipsa de temei a acestor argumente şi arată la ce se reduce raţionamentul lui Kant: «Rezolvarea dată de Kant acestei antinomii este aceeaşi ca şi rezolvarea generală a celorlalte antinomii, şi anume că raţiunea nu poate dovedi nici una din cele două propoziţii, întrucît după legile pur empirice ale naturii noi nu putem avea a priori nici un principiu determinant despre posibilitatea lucrurilor; că, de aceea, ambele trebuie considerate ***nu ca propoziţii obiective, ci ca reguli subiective de procedare;*** că eu trebuie, pe de o parte, să reflectez în permanenţă asupra tuturor evenimentelor naturii numai după principiul mecanismului naturii, dar că aceasta nu mă împiedică, atunci cînd se prezintă ocazia, să urmăresc unele forme naturale după altă regulă, şi anume după principiul cauzelor finale; ca şi cum aceste două reguli,

libertate şi necesitate

Hegel împotriva lui Kant (despre libertate şi necesitate)

Bien!

* — «necesitate naturală» — *Nota trad.*

a căror necesitate, de altfel, nu există decît pentru rațiunea omenească, nu s-ar afla în aceeași opoziție între ele ca și propozițiile susmenționate. Așa cum am arătat mai înainte, plasîndu-ne pe un asemenea punct de vedere omitem să cercetăm singurul lucru care prezintă interes filozofic, și anume: care dintre cele două principii este în sine adevărat; dar pentru cei ce adoptă un asemenea punct de vedere puțin importă dacă aceste principii trebuie să fie considerate drept obiective, adică drept niște determinații exterioare ale naturii, sau drept simple maxime, produs al unei cunoașteri subiective; ***toate acestea înseamnă*** mai degrabă ***o cunoaștere subiectivă, adică întîmplătoare,*** întrucît ea recurge ***întîmplător*** cînd la o maximă, cînd la alta, după cum se consideră că una sau cealaltă este potrivită pentru obiectul dat, și în general nu se pune întrebarea dacă aceste determinații sînt adevărate, indiferent dacă sînt determinații ale obiectelor sau ale cunoașterii» (215—216).

Hegel:

«Scopul s-a dovedit a fi *al treilea* termen în raport cu mecanismul și chimismul; el este adevărul lor. Întrucît continuă să se afle el însuși înăuntrul sferei obiectivității sau al nemijlocirii conceptului total, el este încă afectat de exterioritatea ca atare și se află în fața unei lumi obiective cu care este în corelație. Sub acest aspect și în acest raport de finalitate examinat de noi, care este un raport exterior, tot mai apare cauzalitatea mecanică, căreia tre-

Dialectica materialistă:

Legile lumii exterioare, ale naturii, împărțite în *mecanice* și *chimice* (ceea ce este foarte important), sînt bazele activității umane, care se desfășoară *potrivit unui scop*.

În activitatea lui practică, omul are în față lumea obiectivă și depinde de ea; ea îi determină activitatea.

Sub acest aspect, al activității practice (îndreptate spre un scop) a omului, cauzalitatea mecanică (și chimică) a lumii (a naturii) apare ca și

buie, în general, să-i adăugăm și chimismul, dar apare ca subordonată acestui raport, ca suprimată în sine și pentru sine» (216—217).

...«De aici rezultă natura subordonării celor două forme ale procesului obiectiv arătate aici; acel altul, care s-a manifestat în ele sub forma unui progres infinit, este conceptul pus pentru ele la început ca ceva exterior și care nu este altceva decît scopul; nu numai conceptul este substanța lor, dar și exterioritatea constituie pentru ele un moment esențial, căruia îi datorează determinarea lor. În felul acesta, tehnica mecanică sau chimică, datorită determinabilității ei exterioare, se pune singură în slujba raportului de finalitate, care trebuie să fie acum analizat mai de aproape» (217).

cum ar fi ceva *exterior*, secundar, ascuns.

Două forme ale procesului *o b i e c t i v:* natura (mecanică și chimică) și activitatea omenească îndreptată *s p r e u n s c o p*. Corelația acestor forme. Scopurile omului par la început străine („altele") în raport cu natura. Conștiința omului, știința („der Begriff") reflectă esența, substanța naturii, dar în același timp această conștiință este exterioară în raport cu natura (nu coincide pur și simplu de la început cu ea).

TEHNICA MECANICĂ ȘI CHIMICĂ servește scopurilor omului tocmai pentru că caracterul (esența) ei constă în determinarea ei de către condițiile exterioare (legile naturii).

((TEHNICA** și lumea **OBIECTIVĂ. TEHNICA** și **SCOPURILE))

...«El» (der Zweck*) «se află în prezența unei lumi mecanice și chimice obiective, față de care activitatea lui se comportă ca față de ceva dat»... (219—220). «El are o existență cu adevărat în afara lumii, în măsura în care se găsește în prezența acestei obiectivități»... (220).

În realitate, scopurile omului sînt generate de lumea obiectivă și o presupun, — o găsesc ca dată, ca prezentă. Dar omului *i se pare* că scopurile lui sînt luate dinafara lumii, sînt independente de lume („libertate").

* — scopul. — *Nota trad.*

((N.B.: Toate acestea se află în paragraful despre „scopul subiectiv“ N.B.)) (217—221).

«Prin intermediul mijlocului, scopul se unește cu obiectivitatea și, în aceasta, cu el însuși» (221 §: „Mijlocul“).

rudimente de materialism istoric la Hegel

«Fiind finit, scopul are, deasemenea, un conținut finit; aceasta înseamnă că el nu este ceva absolut sau ceva neapărat rațional în sine și pentru sine. Mijlocul însă este termenul mediu exterior al silogismului care constituie realizarea scopului; de aceea în mijloc se manifestă raționalul ca atare, care se păstrează în acest altul exterior și tocmai datorită acestei exteriorități. De aceea mijlocul este ceva superior scopurilor finite ale finalității exterioare; plugul este mai demn de considerație decît satisfacțiile directe pe care le procură și scopurile cărora servește. Unealta se păstrează, pe cînd satisfacțiile directe sînt trecătoare și se uită. **GRAȚIE UNELTELOR SALE, OMUL POSEDĂ PUTERE ASUPRA NATURII EXTERIOARE, PE CÎND PRIN SCOPURILE SALE EL ÎI ESTE MAI DEGRABĂ SUBORDONAT»** (226).

Hegel și materialismul istoric

N.B.

Vorbericht, adică prefața cărții, este datată: Nürnberg, 21.VII.1816.

Acestea se află în § «Scopul realizat»

MATERIALISMUL ISTORIC CA UNA DIN APLICĂRILE ȘI DEZVOLTĂRILE UNOR IDEI GENIALE CARE EXISTĂ ÎN GERMENE LA HEGEL.

«Procesul teleologic este transpunerea în obiectivitate a conceptului (sic!) care există ca atare în mod distinct»... (227).

N.B.

Cînd Hegel se străduieşte — iar uneori chiar se încordează şi se opinteşte — să încadreze în categoriile logicii activitatea umană îndreptată spre un scop anumit, spunînd că această activitate este un „silogism" (Schluß), că subiectul (omul) joacă rolul unui „termen" în „figura" logică a „silogismului" etc.—

ÎN ACEST CAZ AVEM DE-A FACE NU NUMAI CU O INTERPRETARE TRASĂ DE PĂR, NU NUMAI CU UN JOC. AICI ESTE VORBA DE UN CONŢINUT FOARTE PROFUND, PUR MATERIALIST. TREBUIE RĂSTURNAT: ACTIVITATEA PRACTICĂ A OMULUI A TREBUIT SĂ PUNĂ DE MILIARDE DE ORI CONŞTIINŢA UMANĂ ÎN SITUAŢIA DE A REPETA DIFERITE FIGURI LOGICE PENTRU CA ELE SĂ POATĂ CĂPĂTA SEMNIFICAŢIA UNOR A X I O M E. NOTA BENE.

N.B.

CATEGORIILE LOGICII ŞI PRACTICA OMENEASCĂ

«Mişcarea scopului a ajuns acum la rezultatul că momentul corespunzător exteriorităţii nu este numai pus în concept şi conceptul este nu numai un impuls al depăşirii şi o străduinţă, dar, ca totalitate concretă, el este identic cu obiectivitatea nemijlocită» (235). La sfîrşitul § despre „scopul realizat", la sfîrşitul secţiunii a II-a — «O b i e c t i v i t a t e a» (cap. III: „Teleologia") — trecerea la secţiunea a III-a: „**Ideea**". N.B. N.B.

Remarcabil: la „idee" ca coincidenţă a conceptului cu obiectul, la idee ca *a d e v ă r*, Hegel ajunge *p r i n* activitatea practică a omului, îndreptată spre un scop anumit. El se apropie foarte mult de ideea că prin *practica* sa omul dovedeşte justeţea obiectivă a ideilor, conceptelor, cunoştinţelor, ştiinţei sale.

DE LA CONCEPTUL SUBIECTIV ŞI SCOPUL SUBIECTIV LA ADEVĂRUL OBIECTIV

SECŢIUNEA A TREIA: IDEEA

Începutul secţiunii a III-a: «*Ideea*».

«Ideea este conceptul adecvat, *adevărul obiectiv* sau adevărul ca atare» (236).

În general, introducerea la secţiunea a III-a („Ideea") a părţii a II-a a „*Logicii*" („Logica subiectivă") (vol. V, p. 236—243) şi paragrafele corespunzătoare din

N.B. Enciclopedie (§§ 213—215) **SÎNT, POATE, CEA MAI BUNĂ EXPUNERE A DIALECTICII.** Aici este arătată, cu o genialitate remarcabilă, identitatea, ca să zicem aşa, a logicii cu gnoseologia. N.B

Expresia „idee" este folosită şi în sensul de simplă reprezentare. Kant.

Hegel împotriva lui Kant

împotriva transcendentului în sensul separării adevărului (obiectiv) de ceea ce este empiric

très bien!

«Kant a cerut din nou ca expresiei *idee* să i se restituie sensul ei de concept raţional. — Iar conceptul de ordinea raţiunii ar urma să fie, după Kant, conceptul necondiţionat, dar transcendent în raport cu fenomenele, cu alte cuvinte un concept căruia nu i s-ar putea da nici un fel de întrebuinţare empirică adecvată. Conceptele raţiunii servesc, după Kant, pentru a concepe percepţiile, iar conceptele intelectului pentru a le înţelege. În realitate însă, dacă acestea din urmă sînt într-adevăr concepte, ele sînt concepte: prin ele se săvîrşeşte conceperea raţională»... (236).

Vezi, despre Kant, şi în cele ce urmează

Tot aşa este greşit să se considere ideea ca ceva „nereal"; ca atunci cînd se spune: „*astea nu sînt decît idei*".

«Dacă *gîndurile* sînt doar ceva *subiectiv* şi întîmplător, atunci se poate într-adevăr spune că ele nu mai au nici o altă valoare în afară de aceasta; dar, sub acest raport, ele nu stau mai prejos de *realităţile* temporare şi întîmplătoare, care nici ele n-au altă valoare decît aceea de lucruri întîmplătoare şi de simple fenomene. Dar dacă, dimpotrivă, se pretinde că ideea nu are valoare de adevăr pentru că este *transcendentă* în raport cu fenomenele, pentru că nu-i corespunde nici un obiect în lumea sensibilă, atunci avem de-a face cu o stranie neînţelegere, întrucît în felul acesta se refuză ideii valabilitatea obiectivă pe motiv că îi lipseşte tocmai ceea ce constituie natura fenomenului: *fiinţarea* lumii obiective *în neadevărul ei*» (237—238).

très bien!

În ceea ce priveşte ideile practice, însuşi Kant recunoaşte că este pöbelhaft* să invoci experienţa împotriva ideii; el prezintă ideile ca pe un maximum la care trebuie să tindem pentru a apropia de ele realitatea. Şi Hegel continuă:

«Dar întrucît din cele de mai sus rezultă că ideea reprezintă unitatea dintre concept şi obiectivitate, că ea este adevărul, nu trebuie s-o considerăm doar drept un *scop* de care trebuie să ne apropiem, dar care rămîne mereu el însuşi un fel de *transcendental*, ci trebuie să recunoaştem că tot ce este real este ca atare numai în măsura în care conţine ideea şi o exprimă. Obiectul, lumea obiectivă şi cea subiectivă, nu numai că *trebuie*, în general, *să corespundă* ideii, dar reprezintă ele însele, ca atare, coincidenţa dintre concept şi realitate; şi realitatea care nu corespunde conceptului este doar simplu *fenomen*, este doar ceva subiectiv, întîmplător, arbitrar şi n-are nimic comun cu adevărul» (238).

Hegel împotriva „Jenseits"** al lui Kant

Concordanţa conceptelor cu lucrurile *n u* este subiectivă

* — vulgar. — *Nota trad.*
** — «transcendentului». — *Nota trad.*

«Ea» *(die Idee)* «este, *în primul rînd*, adevăr simplu, identitatea dintre concept și obiectivitate ca generalitate... (242).

...«*În al doilea rînd*, ea reprezintă *raportul* dintre subiectivitatea ființînd pentru sine a conceptului simplu și obiectivitatea lui, *diferențiată* de ea; prima este, în fond, *tendința* de a suprima această separare...

...«În măsura în care ea este un asemenea raport, ideea este *procesul* de diferențiere a sa în individualitate și în natura ei anorganică și de readucere a acestora sub stăpînirea subiectului și de reîntoarcere la prima universalitate simplă. Identitatea ideii cu ea însăși se confundă cu acest *proces*; gîndirea, care eliberează realitatea de aparența unei variabilități fără scop și o limpezește în idee, nu trebuie să reprezinte adevărul acestei realități ca pe un repaus inert, ca pe o simplă *imagine* vlăguită, fără impuls și fără mișcare, ca pe un fel de geniu, sau număr, sau gînd abstract; ideea, datorită libertății pe care o atinge în ea conceptul, conține de asemenea *cea mai viguroasă*

Ideea (citește: cunoașterea omenească) este coincidența (concordanța) dintre concept și obiectivitate („universalitate"). Aceasta în primul rînd.

În al doilea rînd, ideea este **raportul** dintre subiectivitatea ființînd pentru sine (= pretins independentă) (= a omului) și obiectivitatea d i f e r e n ț i a t ă (de această idee)...

Subiectivitatea este **tendința** de a suprima această separare (a ideii de obiect).

Cunoașterea este *procesul* de cufundare (a intelectului) în natura anorganică pentru a o supune subiectului și pentru a generaliza (cunoașterea universalului în fenomenele ei)...

Concordanța dintre gîndire și obiect este un **proces**. Gîndirea (= omul) nu trebuie să-și reprezinte adevărul sub forma unui repaus inert, sub forma unui simplu tablou (chip) palid (șters), fără tendință, fără mișcare, asemenea unui geniu, unui număr, unui gînd abstract.

Ideea conține în sine și o contradicție foarte puternică; repausul (pentru gîndirea omului) constă în fermitatea și

N.B. *contradicție*; calmul ei provine din siguranța și din încrederea cu care ea generează permanent această contradicție și o biruie în permanență și coincide în ea cu sine însăși»...

certitudinea cu care el creează în permanență (această contradicție dintre gîndire și obiect) și o biruie în permanență...

Cunoașterea este o apropiere permanentă și infinită a gîndirii de obiect. *Reflectarea* naturii în gîndirea omului nu trebuie înțeleasă într-un fel „inert", „abstract", *fără mișcare*, ***fără contradicții***, ci în ***procesul*** veșnic al mișcării, al apariției contradicțiilor și al rezolvării lor. N.B.

«Ideea este... ideea de *adevăr* și de *bine*, ca *cunoaștere* și *voință*... Procesul acestei cunoașteri și (N.B.) al acestei ***acțiuni*** finite (N.B.) transformă această generalitate, la început abstractă, în totalitate, datorită cărui fapt ea devine *obiectivitate desăvîrșită*». (243).

Ideea este *cunoașterea* și aspirația (voința) [omului]... Procesul cunoașterii (trecătoare, finite, limitate) și al acțiunii transformă conceptele abstracte în *obiectivitate desăvîrșită*.

ACELAȘI LUCRU ȘI ÎN ENCICLOPEDIE (VOL. VI).

Enciclopedia, § 213 (p. 385*):

...«Ideea este *adevărul*; căci adevărul constă în aceea că obiectivitatea corespunde conceptului... Dar, pe de altă parte, *tot* ce este real, în măsura în care este un adevăr, este ideea... Ființare singulară este numai o latură oarecare a ideii; de aceea ea are nevoie și de alte realități, care și ele apar ca subzistînd în mod izolat pentru sine; numai în ansamblul lor și în *corelația*

Ființarea singulară (obiectul, fenomenul etc.) este (numai) **o latură** a ideii (a adevărului). Adevărul are nevoie și de alte laturi ale **realității**, care și ele par numai de sine stătătoare și particulare (besonders für sich bestehende**).

* *Hegel.* Werke, Bd. VI, Berlin, 1840. — *Nota red.*
** — subzistînd în mod particular pentru sine. — *Nota red.*

lor se realizează conceptul. Singularul pentru sine nu corespunde conceptului său; această mărginire a ființei sale în fapt constituie finitatea lui și condiția pieirii lui»...

Numai în ansamblul lor (zusammen) și în *corelația* lor (Beziehung) se realizează adevărul.

Hegel *a intuit* în mod genial dialectica lucrurilor (a fenomenelor, a lumii, a *naturii*) în dialectica conceptelor #

Ansamblul tuturor laturilor fenomenului, ale realității și *raporturile* lor (reciproce) — iată din ce se compune adevărul. Raporturile (= trecerile = contradicțiile) conceptelor = principalul conținut al logicii, iar aceste concepte (precum și raporturile, trecerile, contradicțiile lor) sînt arătate ca reflectări ale lumii obiective. Dialectica *lucrurilor* creează dialectica *ideilor* și nu invers.

---

a intuit și numai atît

Acest aforism ar trebui să fie exprimat într-o formă mai populară, *fără* cuvîntul dialectică: de exemplu așa: în schimbarea, în interdependența *tuturor* conceptelor, în *identitatea contrariilor lor*, în *trecerea* unor concepte în altele, în schimbarea veșnică, în mișcarea conceptelor, Hegel *a intuit* în mod genial **TOCMAI UN ASEMENEA RAPORT AL LUCRURILOR, AL NATURII.**

în ce constă dialectica?

= ---------
interdependența conceptelor
» *tuturor* »
fără excepție
trecerea conceptelor dintr-unul în altul
« tuturor » fără excepție.

---- = **N.B.**
Fiecare concept se află într-un anumit **raport**, într-o anumită legătură cu *toate* celelalte

Relativitatea opoziției dintre concepte...
identitatea opozițiilor dintre concepte.

«Prin adevăr se înţelege mai întîi că eu *ştiu* cum *este* ceva. Dar acesta este totuşi adevărul numai în raport cu conştiinţa, sau adevărul formal, pura justeţe (§ 213, p. 386). Într-un sens mai profund, adevărul constă însă în aceea că obiectivitatea este identică cu conceptul»...

«Un om rău este un om neadevărat, adică un om care nu se comportă conform conceptului său sau menirii sale. Dar nimic nu poate să subziste dacă este cu totul lipsit de identitatea conceptului cu realitatea. Chiar şi răul şi neadevărul *există* numai în măsura în care realitatea lor corespunde încă, într-un fel oarecare, conceptului lor»...

... «Tot ceea ce merită numele de filozofie a avut întotdeauna la temelia doctrinei sale conştiinţa unităţii absolute a ceea ce pentru ***intelect îşi are adevărul doar în separaţia sa***»...

«***Treptele fiinţei*** şi ale esenţei care au fost analizate pînă acum, ca şi treptele conceptului şi ale obiectivităţii, nu sînt, în această deosebire a lor, ***ceva stabil*** şi ***avîndu-şi temeiul în sine,*** ci se dovedesc a fi dialectice, iar adevărul lor constă numai în *aceea* că ele ***sînt momente ale ideii*** » (387—388).

Deosebirea dintre fiinţare şi esenţă, dintre concept şi obiectivitate este relativă

Vol. VI, 388

Momente ale cunoaşterii (= ale „ideii") naturii de către om — iată ce sînt categoriile logicii.

Vol. VI, p. 388 (§ 214):

«Ideea poate fi exprimată în diferite moduri. Ea poate fi luată ca raţiune (acesta este adevăratul sens filozofic pentru conceptul de raţiune), apoi ca subiect-obiect, ca unitate a idealului şi realului, a finitului şi infinitului, a sufletului şi corpului, ca posibilitate care îşi are în ea însăşi realitatea ei, ca ceva a cărui natură poate fi concepută numai ca existentă etc. Toate aceste expresii sînt legi-

(ideea) adevărul este universal

time, deoarece în idee sînt cuprinse toate raporturile intelectului, însă în infinita lor întoarcere şi identitate în sine.

Intelectului nu-i este prea greu să arate că tot ce se spune despre idee este în sine *contradictoriu*. Critica aceasta însă poate fi întoarsă şi împotriva lui, ba, mai mult, ea a şi fost înfăptuită în idee; aceasta este o activitate a raţiunii, care, se înţelege, nu este atît de uşoară ca aceea a intelectului. — Dacă intelectul arată că ideea se contrazice pe ea însăşi prin faptul că, de exemplu, subiectivul este numai subiectiv, iar obiectivul îi este opus, la fel fiinţa este cu totul altceva decît conceptul şi de aceea nu poate fi derivată din el, şi tot astfel finitul este numai finit şi este direct opus infinitului, prin urmare nu poate fi identic cu el, şi aşa mai departe despre toate determinările, — logica, dimpotrivă, arată contrarul, şi anume că subiectivul care ar urma să fie numai subiectiv, finitul care ar urma să fie numai finit, infinitul care ar urma să fie numai infinit etc. sînt lipsite de adevăr, se contrazic ele însele şi trec în contrarul lor; astfel această trecere şi unitate, în care extremele sînt cuprinse ca depăşite, ca o aparenţă oarecare sau ca momente, se dezvăluie ca fiind adevărul acestor extreme (388).

N.B.: Abstracţiile şi „unitatea concretă" a contrariilor.

Minunat exemplu: cel mai simplu şi mai clar, dialectica conceptelor şi rădăcinile ei materialiste

«Cînd intelectul critică ideea, el este victima unei duble neînţelegeri. În primul rînd, aceea că termenii extremi ai ideii — oricum ar fi ei exprimaţi —, întrucît sînt daţi în unitatea ideii, sînt luaţi de el şi în sensul şi cu determinarea în care nu sînt cuprinşi în unitatea ei concretă, sînt luaţi ca abstracţii care se găsesc încă în afara ideii. Tot atît de puţin înţelege el» (der Verstand*) «*relaţia* dintre ei, chiar şi atunci cînd ea este pusă în mod explicit; aşa, de exemplu, îi scapă din vedere pînă şi ***natura copulei*** în judecată care arată că ***singularul,***

N.B. singularul = universalul

* — intelectul. — *Nota trad.*

subiectul, ***este totodată şi nonsingular, că el este universal.***—În al doilea rînd, intelectul consideră că reflexia *sa*, şi anume că ideea identică cu ea însăşi conţine în sine negativul său, contradicţia sa, este o reflexie *exterioară*, care n-ar aparţine ideii. În realitate însă aici nu este vorba de o înţelepciune proprie intelectului, ***ci însăşi ideea este aceea care reprezintă dialectica***, care veşnic separă şi distinge ceea ce e identic cu sine de ceea ce e diferent, subiectivul de obiectiv, finitul de infinit, sufletul de corp, şi numai astfel ideea ***este creaţie veşnică, izvor veşnic al vieţii şi spirit veşnic»...*** (389).

Dialectica nu este în intelectul omului, ci în „idee", adică în realitatea obiectivă

„viaţa veşnică" = dialectica

VI, § 215, p. 390:

«Ideea este, în esenţă, un *proces*, deoarece identitatea ei nu este identitatea absolută şi liberă a conceptului decît în măsura în care este negativitatea absolută şi deci dialectică».

ideea este... un proces

De aceea, spune Hegel, expresia „unitate" a gîndirii şi fiinţării, a finitului şi infinitului etc. este *falsch**, căci ea exprimă „ruhig beharrende Identität"**. Nu este adevărat că finitul neutralizează („neutralisiert") pur şi simplu infinitul şi *viceversa*. De fapt avem de-a face aici cu un *proces*.

N.B. acest lucru

Dacă facem socoteala... în fiecare secundă mor pe pămînt peste 10 oameni şi se nasc şi mai mulţi. „Mişcarea" şi „momentul": prinde-l. În fiecare moment dat... Prinde acest moment. Idem în simpla mişcare *m e c a n i c ă* (contra Cernov[93]).

---

* *falsă. Nota trad.*

** «o identitate care rămîne în repaus». *Nota trad.*

«Ideea, ca proces, parcurge în dezvoltarea ei trei trepte. Prima formă a ideii este *viața*... A doua formă... este ideea ca *cunoaștere*, care apare în forma dublă a ideii *teoretice* și a celei *practice*. Procesul cunoașterii are ca rezultat restabilirea unității, îmbogățită prin diferență, și aceasta dă a treia formă, aceea a ideii *absolute*»... (391).

Adevărul este un proces. De la ideea subiectivă, omul merge spre adevărul obiectiv *p r i n* „practică" (și tehnică).

Ideea este „adevărul" (p. 385, § 213). Ideea, adică *adevărul* ca proces — deoarece adevărul este un *p r o c e s* —, parcurge în *dezvoltarea* (Entwicklung) ei trei trepte: 1) viața; 2) procesul cunoașterii, care include *practica* omului și *tehnica* (vezi mai sus[94]), — 3) treapta ideii absolute (adică a adevărului complet).

Viața dă naștere creierului. În creierul omului se reflectă natura. Verificînd și aplicînd în practica lui și în tehnică exactitatea acestor reflectări, omul ajunge la adevărul obiectiv.

LOGICA. VOLUMUL AL V-lea

Secțiunea a III-a. Ideea. Capitolul I. *Viața*

„După concepția obișnuită despre logică" (Bd. V, p. 244*), în ea nu este loc pentru problema *vieții*. Dar dacă obiectul logicii este *adevărul*, iar „*a d e v ă r u l c a a t a r e w e s e n t l i c h i m E r k e n n e n i s t*"**, atunci sîntem nevoiți să vorbim despre cunoaștere și, în legătură cu ea (p. 245), trebuie de pe acum să vorbim despre *viață*.

Uneori după așa-zisa „logică pură" se pune și logica „aplicată" (angewandte), dar atunci...

* *Hegel*. Werke, Bd. V, Berlin, 1831. — *Nota red.*
** *constă esențialmente în cunoaștere*. *Nota trad.*

...«ar putea fi incluse în logică toate ştiinţele, deoarece fiecare dintre ele este logică aplicată în măsura în care obiectul ei trebuie să fie exprimat în formele gîndului şi ale conceptului» (244).

orice ştiinţă este logică aplicată

Ideea de a include *viaţa* în logică este explicabilă — şi genială — din punctul de vedere al *procesului* reflectării lumii obiective în conştiinţa (la început individuală) a omului şi al verificării acestei conştiinţe (reflectări) prin practică — vezi:

Enciclopedia*, §216: numai în conexiunea lor diferitele membre ale corpului sînt ceea ce sînt. O mînă desprinsă de corp este mînă numai cu numele (Aristotel).

...«*Judecata* originară a vieţii constă deci în aceea că ea se separă pe sine, ca subiect individual, de ceea ce e obiectivitate»... (248).

viaţa = subiectul individual se izolează de obiectiv

Dacă cercetăm raportul dintre subiect şi obiect în logică, trebuie să ţinem seama şi de premisele generale ale existenţei subiectului *concret* (= *viaţa omului*) în mediul obiectiv.

Subdiviziuni**:

1) viaţa ca «individ viu» (§ A)
2) „procesul vital"
3) „procesul generic" (Gattung), al reproducerii omului şi trecerea la *cunoaştere*.

(1) «totalitatea subiectivă» şi „obiectivitatea" „indiferentă"
(2) unitatea dintre subiect şi obiect

* *Hegel.* Werke, Bd. VI, Berlin, 1840. — *Nota red.*
** *Hegel.* Werke, Bd. V, Berlin, 1834, p. 248–262. — *Nota red.*

N.B.

Enciclopedia, § 219: ...«Natura anorganică, subjugată de ceea ce e viu, suportă această subjugare datorită faptului că ea este *în sine* ceea ce viața este *pentru sine*».
De răsturnat = materialism pur. Excelent, profund, just!! Și încă N.B.: se dovedește *extrema* justețe și exactitate a termenilor „an sich" și „für sich"*!!!

...«Această obiectivitate a ceea ce este viu este *organismul*; ea este *mijlocul* și *instrumentul* scopului»... (251).

Hegel și *jocul* de-a „conceptele organice"

!!!

Mai departe, „încadrarea" în categorii logice a „sensibilității" (Sensibilität), a „excitabilității" (Irritabilität) — aceasta ar fi *particularul*, spre deosebire de general!! — și a „reproducției" este un simplu joc. A fost dată uitării *linia nodală*, trecerea pe un *a l t* plan a fenomenelor naturale.
Ș.a.m.d. «Durerea este «o existență reală» a contradicției» în individul viu.

Hegel și jocul de-a „organismul"

Sau încă: reproducția omului «este indentitatea lor» (a doi indivizi de sex opus) «realizată, este unitatea negativă a genului, care, pornind de la dedublarea sa, se reflectă în sine»... (261).

Ridicol la Hegel

LOGICA. VOLUMUL AL V-lea

Secțiunea a III-a. Ideea

Capitolul al II-lea. *I d e e a   c u n o a ș t e r i i* (p. 262—327).

* — «în sine» și «pentru sine». — *Nota trad.*

...«Realitatea lui» (des Begriffs*), «în genere, este *forma fiinţării sale*; în fapt, totul constă în precizarea acestei forme; pe ea se bazează deosebirea dintre ceea ce conceptul este în sine sau subiectiv, ceea ce este el ca ceva cufundat în obiectivitate şi ceea ce este el în ideea de viaţă» (263).

conştiinţa subiectivă şi cufundarea ei în obiectivitate

? misticism!

...«Spiritul nu numai că este infinit mai bogat decît natura, dar pe deasupra... unitatea absolută a contrariilor în concept constituie esenţa spiritului»... (264).

misticism!

La Kant, «Eul» apare ca «subiect transcendental al gîndurilor» (264); «în acelaşi timp însă, acest Eu, după propria expresie a lui Kant, are inconvenientul că, pentru a enunţa o judecată oarecare despre el, trebuie neapărat să ne servim de el»... (p. 265).

Hegel împotriva lui Kant:

adică „Eul" la Kant este o formă goală („care e suptă din ea însăşi") fără o analiză concretă a procesului cunoaşterii ?

«În a sa» (= a lui Kant) «critică a acestor determinări» (anume: abstrakte einseitige Bestimmungen „der vormaligen — prekantiene — Metaphysik"** despre „suflet"), «el» (Kant) «s-a arătat a fi pur şi simplu sceptic, în maniera lui Hume, şi anume nu s-a preocupat decît de felul cum apare eul în conştiinţa de sine, eliminînd din el tot ce este

N.B.

N.B.: Kant şi Hume sînt sceptici

* a conceptului. *Nota trad.*

** determinări unilaterale abstracte «ale vechii metafizici, prekantiene». *Nota trad.*

empiric, întrucît era vorba de a-l cunoaște ca esență, ca lucru în sine; în felul acesta n-a rămas nimic în afară de fenomenul *Eu gîndesc*, care însoțește toate reprezentările și despre care n-avem nici cea mai slabă idee» (266). # # #

Unde vede Hegel scepticismul lui Hume și Kant?

După cît se pare, Hegel vede scepticismul în aceea că pentru Hume și Kant „fenomenele" nu sînt un lucru în sine care *apare*, că ei separă fenomenul de adevărul obiectiv, se îndoiesc de obiectivitatea cunoașterii, rup, weglassen, alles Empirische* de Ding an sich...** Și Hegel continuă:

Nu există înțelegere în afara procesului conceperii (cunoașterii, studierii concrete etc.)

...«Fără îndoială, trebuie să admitem că atîta timp cît nu *concepem*, ci ne oprim la *reprezentarea* simplă și fixă și la *denumire*, n-avem nici cea mai slabă idee nici despre eu, nici despre orice altceva și nici chiar despre concept» (266).

Pentru a înțelege trebuie să începi să înțelegi, să studiezi în mod empiric, să te ridici de la empiric la general. Pentru a învăța să înoți trebuie să intri în apă.

Kant se mărginește la „fenomene"

Vechea metafizică, căutînd să cunoască *adevărul*, împărțea obiectele, după criteriul adevărului, în substanțe și fenomene. Critica lui Kant *a renunțat* la căutarea adevărului... «Dar a te opri la fenomene și la ceea ce în conștiința obișnuită se prezintă ca simplă reprezentare înseamnă a renunța la concept și la filozofie» (269).

---

* — tot ceea ce este empiric. — *Nota trad.*
** — lucrul în sine. — *Nota trad.*

§ A:

«*Ideea de adevăr*. Ideea subiectivă este înainte de toate *impuls*...; de aceea impulsul are o determinare care constă în aceea că el își suprimă propria lui subiectivitate, își transformă realitatea, încă abstractă, în realitate concretă și o umple cu *conținutul* lumii, pe care îl presupune subiectivitatea lui... Întrucît cunoașterea este idee ca scop sau ca idee subiectivă, negarea lumii presupusă ca existentă în sine este *prima* negație»... (274—275).

adică prima *treaptă*, primul moment, început, debut al cunoașterii este finitatea (Endlichkeit) și subiectivitatea ei, negarea lumii în sine — scopul cunoașterii este la început subiectiv...

Hegel împotriva lui Kant:

«Este ciudat că în timpurile moderne» (este vorba, evident, de Kant) «această latură a *finității* s-a păstrat și a fost considerată drept raport *absolut* al cunoașterii, ca și cum finitul ca atare ar trebui să fie absolut! Din acest punct de vedere i se atribuie obiectului un necunoscut *lucru în sine dincolo de limitele* cunoașterii, iar acest lucru în sine — și, o dată cu el, și adevărul — este considerat drept ceva absolut *transcendental* față de cunoaștere. Determinațiile gîndirii în general, categoriile, determinațiile reflexiei, cît și conceptul formal și momentele lui, capătă în această accepție semnificația unor determinații care nu sînt finite în sine, ci în sensul că sînt ceva subiectiv în comparație cu acest *lucru în sine* gol; acceptarea drept adevăr a acestui fals raport al cunoașterii este o eroare care a devenit opinie generală a vremii noastre» (276).

Kant a absolutizat *una* din laturi

la Kant lucrul în sine este un „Jenseits"* absolut

subiectivismul lui Kant

* — «transcendental». — *Nota trad.*

Caracterul finit, tranzitoriu, relativ, condiționat al cunoașterii omenești (al categoriilor ei, al cauzalității etc. etc.) a fost luat de Kant drept *subiectivism*, iar nu drept dialectică a ideii (= a naturii însăși), rupînd astfel cunoașterea de obiect.

Dar **mersul** ei conduce cunoașterea la adevărul obiectiv

...«Dar cunoașterea trebuie să depășească prin propria ei mișcare finitatea ei și, totodată, să rezolve contradicția ei» (277).

Hegel împotriva idealismului subiectiv și a „realismului"

...«Ideea că analiza nu face decît să regăsească în obiect ceea ce *a fost introdus* în el este tot atît de unilaterală ca și părerea că determinările care se obțin sînt, ca să zicem așa, doar *extrase* din obiect. Prima idee este enunțată, după cum se știe, de idealismul subiectiv, care recunoaște activitatea cunoașterii în analiză numai ca un *postulat* unilateral, îndărătul căruia se ascunde *lucrul în sine*; a doua părere aparține așa-zisului realism, care vede în conceptul subiectiv o identitate goală, în care determinațiile gîndirii sînt primite *din afară*».

Obiectivitatea logicii

...«Dar aceste două momente nu pot fi separate unul de altul; în forma lui abstractă în care apare în analiză, logicul, bineînțeles, este dat numai în cunoaștere, după cum, invers, el este nu numai ceva *postulat*, dar și ceva *care există în sine*»... (280).

Conceptele logice sînt subiective atîta timp cît rămîn „abstracte", în forma lor abstractă, dar în același timp ele exprimă și lucrul în sine. Natura este *în același timp* concretă *și* abstractă, fenomen *și* esență, moment *și* raport. Conceptele omului sînt subiective în abstracția lor, în separația lor, dar sînt obiective în totalitatea, în procesul, în suma, în tendința, în izvorul lor.

Foarte bun este § 225 din **Enciclopedie**, în care „*cunoaşterea*" („teoretică") şi „voinţa", „activitatea practică" sînt prezentate ca două laturi, două metode, două mijloace de depăşire a „caracterului unilateral" atît al subiectivităţii, cît şi al obiectivităţii.

Şi, mai departe, *281—282*, idei foarte importante în legătură cu *trecerea* categoriilor una în alta (şi împotriva lui Kant, p. 282). **N.B.**

Logica, vol. V, p. 282 (sfîrşit)*

...«Kant... ia din *logica formală* legătura determinată, adică înseşi conceptele care exprimă raporturile şi principiile sintetice, le ia ca *date*; deducţia lor ar fi trebuit să fie ***reproducerea trecerii*** acestei simple unităţi a conştiinţei de sine în aceste determinări şi diferenţieri ale ei; dar Kant nu şi-a dat osteneala să arate în ce constă această ***mişcare înainte,*** cu adevărat sintetică, ***a conceptului care se produce singur***» (282).

Kant n-a arătat *trecerea* categoriilor una în alta.

286—287 — Revenind încă o dată la matematica superioară (în care se dovedeşte, între altele, a fi un bun cunoscător al soluţiei date de Gauss ecuaţiei $X^m - 1 = 0$[95]), Hegel revine încă o dată la calculul diferenţial şi integral, spunînd că

«matematica... n-a reuşit pînă acum să justifice prin propriile ei forţe, adică în mod matematic, operaţiile care se bazează pe această trecere» (trecerea de la cutare la cutare mărimi), «fiindcă această trecere nu este de natură matematică». *Leibniz*, căruia i se atribuie meritul de a fi creat calculul diferenţial, a efectuat această trecere «în modul cel mai inadmisibil, care este tot atît de străin de concept pe cît e de nematematic»... 287).

«Cunoaşterea *analitică* este întîia premisă a oricărui silogism: ea este raportarea nemijlocită a conceptului la obiect; identitatea este, prin urmare, determinarea pe care cunoaşterea o

* De aici manuscrisul lui Lenin continuă cu caietul «Hegel. Logica, III (p. 89—115)». — *Nota red.*

recunoaște ca fiind a sa, și această cunoaștere nu este altceva decît sesizarea a ceea ce există. Cunoașterea sintetică caută *să conceapă* ceea ce există, adică să cuprindă diversitatea determinărilor în unitatea lor. De aceea ea este a doua premisă a silogismului, în care cele ce diferă se raportează unul la altul ca atare. Scopul ei este astfel necesitatea în general» (288).

În legătură cu procedeul unor științe (de exemplu fizica) de a lua drept „explicație“ tot felul de „forțe“ etc. și de a potrivi (a trage de păr), a aranja faptele etc., Hegel face următoarea observație inteligentă:

remarcabil ca justețe și profunzime

(comp. economia politică a burgheziei)

împotriva subiectivismului și a unilateralității

«Așa-zisa explicație și demonstrație a materialului concret încorporat în teoreme se dovedesc a fi, în parte, o tautologie, iar în parte o denaturare a adevăratei stări de lucruri; în parte însă această denaturare a servit pentru a camufla procedeul iluzoriu al cunoașterii care a selecționat în mod unilateral datele experienței, și numai în felul acesta a putut să ajungă la definițiile și principiile sale simple; cît privește obiecția luată din experiență, ea o respinge prin afirmația că înțelege și tălmăcește această experiență nu în totalitatea ei concretă, ci doar ca exemplu, pentru că o consideră susceptibilă să justifice ipotezele și teoriile. În această subordonare a experienței concrete față de determinările presupuse, fundamentul pe care se sprijină teoria se estompează și este prezentat numai din latura care confirmă teoria» (315—316).

Kant și *Jacobi* au răsturnat vechea metafizică (bunăoară pe aceea a lui Wolf [exemplu: o ridicolă paradă de banalități etc.[96]]). Kant a arătat că „demonstrațiile riguroase“

cu alte cuvinte, duc la antinomii,

«dar el» (Kant) «n-a reflectat asupra naturii însăşi a acestui mod de demonstraţie, care e aplicat la un anumit conţinut finit; unul trebuie, totuşi, să cadă împreună cu celălalt» (317).

Kant nu a înţeles legea *universală* a dialecticii „finitului"?

Cunoaşterea sintetică încă nu este completă, fiindcă «conceptul nu realizează unitatea cu sine însuşi în obiectul lui sau în realitatea lui... De aceea, în această cunoaştere, ideea nu ajunge încă la adevăr, deoarece obiectul nu concordă cu conceptul subiectiv. — Dar sfera necesităţii constituie culmea cea mai înaltă a fiinţării şi reflexiei; în sine şi pentru sine, ea se transformă în libertatea conceptului, identitatea internă devine manifestarea ei, care nu este altceva decît conceptul ca concept»...

...«Ideea, în măsura în care conceptul *pentru sine* este acum un concept determinat în sine, este ideea *practică*, *acţiunea*» (319). Şi paragraful următor este intitulat: «B: Ideea de bine».

Cunoaşterea teoretică trebuie să prezinte obiectul în necesitatea lui, în raporturile lui multilaterale, în mişcarea lui contradictorie an und für sich*. Dar conceptul omenesc prinde „definitiv" acest adevăr obiectiv al cunoaşterii, îl sesizează, şi-l însuşeşte numai atunci cînd conceptul devine „fiinţare pentru sine" în sensul practicii. Adică practica omului şi a omenirii constituie verificarea, criteriul obiectivităţii cunoaşterii. Aceasta este într-adevăr ideea lui Hegel? De revenit.

Hegel despre practică şi despre obiectivitatea cunoaşterii

De ce de la practică, de la acţiune, se trece numai la „bine", la das Gute? Aşa ceva este îngust, unilateral! Dar *utilul?*

Fără îndoială că aici intră şi utilul. Sau, după Hegel, utilul este şi das Gute?

* — în sine şi pentru sine. *Nota trad.*

Toate acestea se află în capitolul «Ideea de cunoaştere» (cap. II) — în trecerea la „idee absolută" (cap. III) —, adică, fără îndoială, practica figurează la Hegel ca o verigă în analiza procesului cunoaşterii, şi anume ca trecere la adevărul obiectiv („absolut", după Hegel). Prin urmare, Marx i se alătură direct lui Hegel atunci cînd introduce criteriul practicii în teoria cunoaşterii: vezi tezele despre Feuerbach[97].

Practica în teoria cunoaşterii:

(320) «Ca subiectiv, el» (der Begriff) «presupune un altul care fiinţează în sine; el este *tendinţa* de a se realiza, este scopul care prin el însuşi vrea să-şi prezinte o obiectivitate în lumea obiectivă şi să se împlinească. În ideea teoretică, conceptul subiectiv, ca general, adică lipsit de determinare în sine şi pentru sine, se găseşte în faţa lumii obiective, din care îşi trage un anumit conţinut şi mijloc de a se împlini. În ideea practică însă, acest concept este un real care se află în faţa unui alt real; dar certitudinea de sine, pe care o are subiectul în fiinţarea lui determinată în sine şi pentru sine, este o

Alias*:
Conştiinţa omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o şi creează.

Conceptul (= omul), ca subiectiv, presupune din nou un altul care fiinţează în sine (natura independentă de om). Acest concept (= omul) este *tendinţa* de a se realiza pe sine, de a-şi da prin sine însuşi o obiectivitate în lumea obiectivă şi de a se realiza (de a se împlini) pe sine.

În ideea teoretică (în domeniul teoriei), conceptul subiectiv (cunoaşterea?), ca general şi lipsit în sine de determinări, se opune lumii obiective, din care el îşi trage un anumit conţinut şi o anumită împlinire.

În ideea practică (în domeniul practicii), acest concept, ca real (ca ceva care acţionează?), se opune realului.

Certitudinea de sine pe care subiectul ||aici apare dintr-o dată

* — cu alte cuvinte. *Nota trad.*

certitudine a realității sale și a *irealității* lumii...».

......

...«Această determinare cuprinsă în concept, egală cu el și incluzînd în sine cerința unei realități exterioare individuale, este *binele*. El se prezintă cu valoare de ceva absolut, întrucît este totalitatea conceptului în sine, obiectivul care are în același timp forma unității libere și a subiectivității. Această idee ***este superioară ideii de cunoaștere care a fost analizată de noi mai sus,*** deoarece are valoare nu numai de ceva general, dar și de ceva ***pur și simplu real***»... (320—321).

...«De aceea activitatea scopului nu este îndreptată spre el însuși; ea nu urmărește să absoarbă în ea, să-și însușească o oarecare determinare dată, ci mai degrabă să-și afirme propria ei determinare și să-și prezinte realitatea sub forma unei realități exterioare,

subiect în loc de „concept" o are în ființa sa în sine și pentru sine, ca subiect determinat, este certitudinea realității sale și a *irealității* lumii.

adică lumea nu-l satisface pe om și el se hotărăște s-o schimbe prin acțiunea lui.

Fondul chestiunii:

„Binele" este „o cerință a realității exterioare", adică prin „bine" se înțelege *practica* omului = cerință (1) și a realității *exterioare* (2).

Practica este superioară cunoașterii (teoretice), deoarece ea are valoare nu numai de generalitate, ci și de realitate nemijlocită.

„Activitatea scopului nu este îndreptată spre el însuși...

ci spre *realizarea lui sub forma unei realități exterioare*, prin intermediul suprimării unor (laturi, trăsături, fenomene) anumite ale lumii „*e x t e r i o a r e*"...

prin intermediul suprimării
unor determinări ale lumii
exterioare»... (321)...

...

...«Binele înfăptuit este bine în virtutea faptului că el există deja ca atare în scopul subiectiv, în ideea sa; înfăptuirea îi conferă o existență exterioară»... (322).

«Din partea *lumii obiective* presupuse de el, în presupunerea căreia constă subiectivitatea și finitatea binelui ***și care ca un altceva își urmează propriul ei drum,*** însăși înfăptuirea binelui întîmpină obstacole și chiar se lovește de imposibilitate»... + (322—323).

N.B.
N.B.

„Lumea obiectivă" „își urmează propriul ei drum", iar practica omului, care are în fața ei această lume obiectivă, întîmpină „greutăți în îndeplinirea" scopului, ba chiar se lovește de „imposibilitate"...

+ ...«Binele rămîne astfel ceva ce *trebuie să fie*; el este în sine și pentru sine, dar ființarea, ca nemijlocire ultimă, abstractă, rămîne, în opoziție cu binele, determinată ca o neființare»... ++

Binele, ceea ce este bun, dorințele pioase rămîn **CEVA CE ÎN MOD SUBIECTIV TREBUIE SĂ FIE...**

Două lumi: cea subiectivă și cea obiectivă

++ ...«Ideea binelui înfăptuit este, ce-i drept, un postulat absolut, dar nu mai mult decît un postulat, adică absolutul împovărat de ***determinarea subiectivității.*** Aici mai sînt încă ***două lumi opuse una alteia:*** imperiul *subiectivității*, situat în spațiile *pure* ale gîndirii *diafane*, și imperiul ***obiectivității,*** situat în stihia unei ***realități multiforme*** exterioare, care este imperiul nepătruns al întunericului. Dezvoltarea deplină a contradicției nerezolvate, formată de acest scop absolut, căruia i se opune, ca un obstacol de netrecut, bariera acestei realități, este analizată îndeaproape în „Fenomenologia spiritului", p. 453 și urm.»... (323).

Ironii pe seama „spaţiilor pure ale gîndirii diafane" din imperiul subiectivităţii, căruia i se opune „întunericul" realităţii „obiective", „multiforme".	N.B.

...«În aceasta din urmă» (= der theoretischen Idee*, spre deosebire de der praktischen Idee**)... «cunoaşterea se cunoaşte pe sine numai ca act de percepere, ca identitate nedeterminată în sine a conceptului cu el însuşi; împlinirea, adică obiectivitatea determinată în sine şi pentru sine, este pentru ideea teoretică ceva *dat*, în timp ce *ceea ce există într-adevăr* este ***realitatea existentă independent de postulatele subiective.*** Pentru ideea practică, dimpotrivă, această realitate, care i se opune în acelaşi timp ca o barieră de netrecut, prezintă în sine o valoare cu totul neînsemnată; ea este, pentru ideea practică, ceva care nu poate să-şi capete adevărata sa determinare şi unica sa valoare decît de la scopurile urmărite de către bine. De aceea voinţa însăşi se opune ***atingerii scopului ei, prin aceea că voinţa se separă de cunoaştere şi că realitatea externă nu păstrează pentru ea formele adevăratului existent;*** de aceea ideea de bine îşi poate găsi completarea numai în ideea de adevăr» (323—324).

Cunoaşterea... găseşte în faţa ei ceea ce există cu adevărat, ca o realitate prezentă, independentă de părerile (Setzen***) subiective. (Aceasta este curat materialism!) Voinţa omului, practica lui, împiedică ea însăşi atingerea scopului său... prin aceea că se separă de cunoaştere şi nu recunoaşte realitatea exterioară ca existînd cu adevărat (ca adevăr obiectiv). Este nevoie de *î m b i n a r e a c u n o a ş t e r i i c u p r a c t i c a.*	Nota bene

Şi imediat după aceea:

...«Dar această trecere ea o efectuează prin ea însăşi» (trecerea ideii de adevăr în ideea de bine, a teoriei în practică, şi viceversa). «În silogismul acţiunii, prima premisă o constituie

* — ideea teoretică. — *Nota trad.*
** — ideea practică. — *Nota trad.*
*** — postulatele. — *Nota trad.*

raportul nemijlocit dintre ***scopul bun și realitatea*** pe care acest scop o ia în stăpînire și pe care, în premisa a doua, o îndreaptă ca ***mijloc exterior*** împotriva realității exterioare» (324).

„Silogismul acțiunii"... Pentru Hegel, *acțiunea*, practica este un „*silogism*" *logic*, o figură logică. Și este adevărat! Desigur, nu în sensul că existența ca altul a figurii logice este practica omului (= idealism absolut), ci, invers, în sensul că practica omului, repetîndu-se de miliarde de ori, se imprimă în conștiința lui ca figuri logice. Aceste figuri capătă trăinicia unei prejudecăți și un caracter axiomatic tocmai (și numai) datorită acestei repetări de miliarde de ori.

N.B.

premisa 1: *un scop bun* (scopul subiectiv) versus *realitate* („realitatea exterioară")

N.B.

premisa a 2-a: *mijlocul* exterior (instrumentul), (obiectivul)

premisa a 3-a, sau concluzia: coincidența subiectivului cu obiectivul, verificarea ideilor subiective, criteriu al adevărului obiectiv.

...«Înfăptuirea binelui, în pofida unei alte realități care i se opune, constituie mijlocirea care este esențialmente necesară pentru raportul nemijlocit al binelui și pentru înfăptuirea efectivă a acestuia»...

...«Dar dacă prin aceasta» (prin activitate) «scopul urmărit de către bine n-ar fi totuși atins, ar însemna că conceptul s-a reîntors la punctul de vedere pe care el l-a avut înainte despre activitatea lui, acela al unei realități definite ca fiind lipsită de valoare și totuși presupusă ca fiind reală; această reîntoarcere devine mers înainte spre infinitatea rea, ceea ce se explică doar prin faptul că suprimarea realității abstracte arătate este imediat urmată și de uitarea acestei suprimări sau se dă uitării faptul că această realitate a fost, dimpotrivă, deja presupusă nu ca o realitate obiectivă, ci ca fiind deja lipsită de valoare în sine și pentru sine» (325).

Neîmplinirea scopurilor (activității omenești) are drept cauză (Grund) faptul că se consideră realitatea ca neexistentă (nichtig), că ea (realitatea) nu e recunoscută ca o realitate obiectivă. N.B.

«Întrucît prin activitatea conceptului obiectiv realitatea exterioară se modifică și, în felul acesta, determinarea ei este suprimată, ea își pierde astfel caracterul ei de simplă aparență, determinabilitatea ei exterioară și nulitatea ei, și prin aceasta se găsește *afirmată* ca existînd în sine și pentru sine»... +

N.B. Activitatea omului care și-a făcut o imagine obiectivă despre lume **modifică** realitatea exterioară, desființează determinarea ei (=schimbă cutare sau cutare laturi, calități ale ei) și, în felul acesta, îi înlătură trăsăturile de aparență, exterioritate și nulitate, îi conferă existență în sine și pentru sine (= adevăr obiectiv). N.B.

+ ...«Prin aceasta se suprimă, în general, presupunerea arătată, și anume determinarea binelui ca scop ***pur subiectiv*** și avînd un conținut limitat, ca și necesitatea de a-l realiza doar prin activitatea subiectivă și însăși această activitate. ***Ca urmare***, se suprimă însăși mijlocirea; rezultatul este o nemijlocire care nu reprezintă o restabilire a presupunerii, ci, dimpotrivă, dispariția ei. Prin aceasta ideea conceptului determinat în sine și pentru sine a fost afirmată *nu numai în subiectul activ*, ci și ca o realitate nemijlocită, și, invers, aceasta din urmă, așa cum există ***în cunoaștere***, este afirmată în așa fel, încît este ***o obiectivitate cu adevărat existentă***» (326).

Rezultatul acțiunii este verificarea cunoașterii subiective și criteriul **ADEVĂRATEI OBIECTIVITĂȚI.**

...«În acest rezultat, *cunoașterea* este astfel restabilită ***și îmbinată cu ideea practică***, realitatea găsită cu anticipație este totodată determinată ca fiind scopul absolut împlinit; dar nu ca în cunoașterea investigatoare, numai ca lume obiec-

tivă lipsită de subiectivitatea conceptului, ci ca o lume obiectivă a cărei existență reală și temei intern este conceptul. Aceasta este ideea absolută» (327). ((Sfîrșitul capitolului al II-lea. Trecerea la capitolul al III-lea: «Ideea absolută».))

Capitolul al III-lea: «Ideea absolută».

...«Ideea absolută reprezintă, după cum am văzut, identitatea dintre ideea teoretică și cea practică, fiecare dintre ele fiind încă pentru sine unilaterală»... (327).

Unitatea dintre ideea teoretică (cunoaștere) *și practică* — N.B. acest lucru — și această unitate *tocmai în teoria cunoașterii*, întrucît se obține ca rezultat „ideea absolută" (iar ideea = „das objektive Wahre"*) [vol. V, 236]

Rămîne să analizăm acum, spune Hegel, nu Inhalt**, ci... «universalitatea formei lui, adică *metoda*» (329).

«În cunoașterea investigatoare, metoda este și *instrument*, un mijloc care ține de latura subiectivă și prin care ea se raportează la obiect... Dimpotrivă, în cunoașterea adevărată, metoda nu cuprinde numai o multitudine de determinări anumite, ci și determinarea în sine și pentru sine a conceptului, care este termen mediu» (termen mediu în figura logică a silogismului) «numai pentru că are și semnificația de obiectiv»... (331).

...«Metoda absolută» (adică metoda cunoașterii adevărului obiectiv), «dimpotrivă, se comportă nu ca reflexie exterioară, ci ia ceea ce este determinat din însuși obiectul său, întrucît această metodă este ea însăși principiul imanent și sufletul lui. — Este ceea ce cerea *Platon* cunoașterii: *să considere lucrurile în ele însele*, în parte în universalitatea lor, iar în parte să nu se îndepărteze de ele pentru a se agăța de împrejurări accesorii, de exemple și comparații, ci să aibă în fața sa numai aceste lucruri și să caute să cunoască ceea ce le este imanent»... (335—336).

Această metodă a «cunoașterii absolute» este *analitică*, ...«dar totodată și *sintetică*»... (336).

* — «adevărul obiectiv». — *Nota trad.*
** — conținutul. — *Nota trad.*

„Dieses so sehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen"... (336) (+ vezi p. urm.)*.

Una dintre definiţiile dialecticii

„Acest moment tot atît de sintetic pe cît de analitic al *judecăţii*, în virtutea căruia generalitatea iniţială [conceptul general] se defineşte ca însăşi ca fiind altul în raport cu sine, trebuie să fie numit dialectic".

O definiţie nu dintre cele mai clare!!

1) Definiţia conceptului prin el însuşi [lucrul *însuşi* trebuie considerat în relaţiile şi în dezvoltarea lui];

2) contradicţia în lucrul însuşi (das Andere seiner**), forţele şi tendinţele contradictorii din orice fenomen;

3) îmbinarea analizei cu sinteza.

Acestea sînt, după cît se pare, elementele dialecticii.

Cred că aceste elemente ar putea fi prezentate mai detaliat astfel:

Elementele dialecticii

1) *obiectivitatea* examinării (nu exemple, nu digresiuni, ci lucrul în sine).

×

2) întregul ansamblu al *relaţiilor* multiple dintre acest lucru şi altele.

3) *dezvoltarea* acestui lucru (respectiv fenomen), mişcarea lui proprie, viaţa lui proprie.

4) *tendinţele* (*şi* ⧺ aspectele) interne contradictorii în acest lucru.

5) lucrul (fenomenul etc.) ca sumă *şi* ⧺ *unitate a contrariilor*.

---

* În manuscris, din paranteză începe o săgeată îndreptată spre alineatul «Dialectica este...», care se află pe fila următoare a manuscrisului (vezi volumul de faţă, p. 189). — *Nota red.*

** altul său. — *Nota trad.*

6) *l u p t a*, respectiv desfășurarea acestor contrarii, a tendințelor contradictorii etc.

7) îmbinarea analizei cu sinteza, — examinarea separată a diferitelor părți și totalizarea, însumarea acestor părți.

× 8) relațiile fiecărui lucru (fenomen etc.) nu sînt numai multiple și diverse, ci și universale. Oricare lucru (fenomen, proces etc.) este legat de *o r i c a r e* altul.

9) nu numai unitatea contrariilor, ci și ***t r e c e r e a f i e c ă r e i*** determinări, calități, trăsături, a fiecărui aspect și a fiecărei însușiri în *o r i c a r e* alta [în contrariul său?].

10) procesul infinit al descoperirii unor *n o i* aspecte, relații etc.

11) procesul infinit de adîncire a cunoașterii de către om a lucrurilor, fenomenelor, proceselor etc. de la fenomen la esență și de la o esență mai puțin profundă la alta mai profundă.

12) de la coexistență la cauzalitate și de la o formă de conexiune și interdependență la alta, mai profundă, mai generală.

13) repetarea, într-un stadiu superior, a anumitor trăsături, însușiri etc. ale stadiului inferior și

14) reîntoarcerea aparentă la vechi (negarea negației)

15) lupta dintre conținut și formă, și invers. Lepădarea formei, transformarea conținutului.

16) Trecerea cantității în calitate, și *viceversa* ((*1 5* și *1 6* sînt *e x e m p l e* care ilustrează cele spuse la *9*))

Pe scurt, dialectica poate fi definită ca teorie a unităţii contrariilor. Această formulare sesizează nucleul dialecticii, dar ea are nevoie de unele explicaţii şi de o dezvoltare.

+ (continuare. Vezi pagina precedentă*)

...«Dialectica este una dintre acele ştiinţe vechi care în metafizica [aici, evident, = teoria cunoaşterii şi logica] filozofilor moderni, iar apoi, în general, în filozofia populară atît a anticilor, cît şi a modernilor, a fost dintre cele mai desconsiderate»... Diogene Laerţiu, continuă Hegel, a spus despre **Platon** că el este iniţiatorul **dialecticii**, cea de-a treia ştiinţă filozofică (după cum Tales este iniţiatorul filozofiei naturii, iar Socrate al filozofiei morale)[98], dar asupra acestui merit al lui Platon reflectează cel mai puţin aceia care fac cea mai mare zarvă în jurul lui...

Platon şi dialectica

...«Dialectica a fost adeseori considerată ca o *artă*, ca şi cum s-ar baza pe un *talent* subiectiv şi nu ar ţine de obiectivitatea conceptului»... (336—337). Este un mare merit al lui Kant că a introdus din nou dialectica, că a recunoscut-o ca (însuşire) „necesară" a „raţiunii" (337), dar rezultatul (aplicării dialecticii) trebuie să fie „invers" (celui obţinut de Kant); *vezi mai jos.*

Obiectivitatea dialecticii...

Urmează apoi o **schiţă a dialecticii** — foarte interesantă, clară şi importantă:

...«În afară de faptul că apare de obicei ca ceva întîmplător, dialectica are, în mod obişnuit, şi o formă mai precisă, prin faptul că, în legătură cu un obiect oarecare — de pildă lumea, mişcarea, punctul etc. —, ea arată

* Vezi volumul de faţă, p. 187. *Nota red.*

că obiectului îi este proprie cutare determinare, de exemplu, în ordinea obiectelor indicate, finitatea în spațiu sau în timp, existența în *acest* loc, negarea absolută a spațiului; dar, totodată, îi revine în mod tot atît de necesar și determinarea contrară, de pildă infinitatea în spațiu și în timp, negăsirea în acest loc, raportul față de spațiu și deci spațialitatea. Școala eleată mai veche a aplicat dialectica sa mai ales împotriva mișcării, în timp ce Platon a aplicat-o adeseori împotriva reprezentărilor și noțiunilor timpului său, mai ales împotriva sofiștilor, dar și împotriva categoriilor pure și a determinărilor reflexiei; scepticismul evoluat de mai tîrziu a extins aplicarea ei nu numai la așa-zisele fapte de conștiință nemijlocite și la maximele vieții de toate zilele, ci și la toate noțiunile științifice. Consecința care decurge din această dialectică este, în general, caracterul *contradictoriu* și *nulitatea* afirmațiilor făcute. Dar aceasta se pretează la o dublă interpretare: o interpretare obiectivă, în sensul că însuși *obiectul*, care în felul acesta se contrazice singur, se suprimă și se desființează pe sine însuși (aceasta este, bunăoară, interpretarea eleaților, care consideră că trebuie respinsă orice *veridicitate* a lumii, a mișcării, a punctului); sau o interpretare subiectivă, după care *cunoașterea este defectuoasă*. În această din urmă interpretare se subînțelege că însăși dialectica execută scamatoria unei false aparențe. Aceasta este, în general, părerea așa-zisului bun-simț omenesc, care se oprește la certitudinea *senzorială* și la reprezentările și enunțările curente»... (337—338).

din istoria dialecticii

rolul scepticismului în istoria dialecticii

dialectica este nțeleasă ca o scamatorie

De pildă, Diogene-cîinele[99] demonstrează mișcarea mergînd; «o infirmare vulgară», spune Hegel.

...«Sau concluzia cu privire la nulitatea subiectivă a dialecticii nu priveşte dialectica însăşi, ci mai degrabă cunoaşterea împotriva căreia este ea îndreptată, şi anume în spiritul scepticismului, precum şi în sensul filozofiei kantiene, împotriva *cunoaşterii* în general» (338).

kantianism = (şi) scepticism

...«Principala prejudecată constă aici în aceea că dialectica poate avea *numai rezultate negative*» (338).

Lui Kant, spune Hegel, îi revine meritul, printre altele, de a fi atras atenţia asupra dialecticii şi asupra studierii «determinaţiilor gîndirii în sine şi pentru sine» (339).

«Obiectul, aşa cum este el în afara gîndirii şi a conceptului, este o simplă reprezentare sau chiar o simplă denumire; numai în determinările gîndirii şi ale conceptului *este* el ceea ce *este*»...

Just! *r e p r e z e n t a r e a* şi *g î n d i r e a*, dezvoltarea amîndurora, nil aliud*

...«De aceea nu se poate considera ca o vină a unui obiect sau a unei cunoaşteri dacă, prin caracterul lor sau în virtutea unei asocieri exterioare oarecare, ele se dovedesc a fi dialectice»...

Obiectul se dovedeşte a fi dialectic

...«Astfel, toţi opuşii consideraţi drept ficşi, de exemplu finitul şi infinitul, singularul şi generalul, sînt contradicţie nu prin intermediul unei asocieri exterioare, ci pentru că, aşa cum rezultă din considerarea naturii lor, ele sînt în sine şi pentru sine o trecere»... (339).

Conceptele nu sînt încremenite, ci în sine, prin natura lor = *t r e c e r e*

«Acesta este chiar punctul de vedere arătat

#

mai sus, potrivit căruia un prim universal oarecare, *privit în sine şi pentru sine*, se dovedeşte a fi altul său»... (340).

#
Primul concept general (şi = primul concept general oarecare)

* — nimic altceva. — *Nota trad.*

Acest lucru este foarte important pentru înțelegerea dialecticii

...«dar acest altul nu este, în fond, negativul gol, nimicul ce se ***consideră drept rezultat obișnuit al dialecticii,*** ci este altul primului, negativul nemijlocitului; prin urmare, el este determinat ca mijlocit și, în genere, conține în sine determinarea primului. Prin aceasta, de fapt, primul *se conservă* și *se menține* în altul. — A menține pozitivul în negativul *său*, în conținutul presupoziției, în rezultatul ei — iată ce este mai important decît orice în cunoașterea rațională; e de ajuns să reflectăm cît de cît, pentru a ne convinge de adevărul absolut și de necesitatea absolută a acestei cerințe; și dacă, pentru a dovedi acest lucru, e nevoie de *exemple*, ele pot fi date de întreaga logică» (340).

Nu negația goală, nu negația fără rost, *nu* negația *sceptică*, oscilarea, îndoiala sînt caracteristice și esențiale în dialectică — care, fără îndoială, conține în sine elementul negației, și chiar ca pe cel mai important element al său —, nu, ci negația ca moment al legăturii, ca moment al dezvoltării care menține pozitivul, adică fără nici o ezitare, fără nici un fel de eclectism.

Dialectica, în general, constă în negarea *primei* teze, în înlocuirea ei cu *a doua* (în trecerea primei teze în a doua, în stabilirea legăturii dintre prima și a doua etc.). A doua poate fi făcută predicatul primei —

— «de exemplu, finitul este infinit, unul este multiplu, singularul este universal»... (341).

„*în sine*" = potențial, încă nedezvoltat, încă nedesfășurat

...«Întrucît primul sau nemijlocitul este conceptul *în sine*, prin urmare și negativul numai *în sine*, momentul său dialectic constă în aceea că *diferența* pe care o conține *în sine* este afirmată înăuntrul lui. Dimpotrivă, al doilea este el însuși ceva *determinat*, este *diferența* sau raportul; momentul său dialectic constă deci în a pune *unitatea* pe care o conține»... — (341—342).

(În ceea ce priveşte enunţurile, tezele etc. pozitive „prime", simple şi iniţiale, „momentul dialectic", **adică** examinarea ştiinţifică, cere să se indice deosebirea, legătura, trecerea. Fără aceasta, simpla enunţare pozitivă este incompletă, lipsită de viaţă, inertă. În ceea ce priveşte teza „a 2-a", cea negativă, „momentul dialectic" cere să se indice „*u n i t a t e a*", adică legătura dintre negativ şi pozitiv, să se descopere acest pozitiv în negativ. De la afirmaţie la negaţie, de la negaţie la „unitatea" cu ceea ce este afirmat, fără aceasta dialectica devine o negaţie goală, un joc sau o tendinţă de a pune la îndoială.)

... — «De aceea, dacă negativul, determinatul, raportul, judecata şi toate celelalte determinaţii pe care le comportă acest al doilea moment nu apar prin ele însele ca o contradicţie şi într-o formă dialectică, aceasta se datoreşte pur şi simplu insuficienţei gîndirii, care nu e în stare să-şi adune laolaltă gîndurile. Căci materialul — determinaţiile *opuse* sub *un raport unic* — este deja *pus* şi este prezent pentru gîndire. Dar gîndirea formală îşi ia ca lege principiul identităţii, lasă să cadă conţinutul contradictoriu, care se află în faţa ei, în sfera reprezentării, în spaţiu şi în timp, unde ceea ce e contradictoriu e menţinut *unul în afara altuia* în coexistenţă şi succesiune şi astfel se prezintă în faţa conştiinţei ***fără contact reciproc***» (342). N.B.

„Se prezintă în faţa conştiinţei fără contact reciproc" (obiectul) — iată fondul antidialecticii. Aici Hegel pare a scoate la iveală urechile de măgar ale idealismului, considerînd că timpul şi spaţiul (în legătură cu reprezentarea) sînt ceva *inferior* în raport cu *gîndirea*. De altfel, într-un *anumit* sens, reprezentarea este, într-adevăr, inferioară. Esenţial este că gîndirea trebuie *să îmbrăţişeze* toată „reprezentarea" în mişcarea ei, iar **pentru aceasta** *gîndirea* trebuie să fie dialectică. Reprezentarea este ea, oare, *m a i   a p r o a p e* de realitate decît gîndirea? Da şi nu. Reprezentarea nu poate cuprinde mişcarea *î n   t o t a l i t a t e a   e i*; ea nu cuprinde, de exemplu, mişcarea cu viteza de 300 000 km pe secundă[190], pe cînd *gîndirea* o cuprinde şi trebuie s-o cuprindă. Gîndirea, ieşită din reprezentare, reflectă şi ea realitatea; timpul

este o formă de existență a realității obiective. Aici, în conceptul de timp (și nu în raportul dintre reprezentare și gîndire) stă idealismul lui Hegel.

...«Ea* își stabilește, în această privință, un principiu precis, și anume că contradicția nu poate fi gîndită; în realitate însă, gîndirea contradicției este momentul esențial al conceptului. Gîndirea formală gîndește de fapt contradicția, dar întoarce imediat ochii de la ea și, făcînd sus-zisa afirmație» (în dictonul: contradicția nu poate fi gîndită), «nu face decît să treacă de la ea la negația abstractă».

sarea dialecticii

criteriul adevărului

(unitatea dintre concept și realitate)

«Negativitatea examinată aici constituie *punctul de cotitură* în mișcarea conceptului. Ea este simplul punct al raportării negative la sine, izvorul intern al oricărei activități, al automișcării vii și spirituale, sufletul dialectic pe care tot ce e adevăr îl conține în el însuși și fără care el nu este adevăr; căci pe această subiectivitate, și numai pe ea, se bazează suprimarea opoziției dintre concept și realitate și acea unitate care este adevărul. — Al doilea negativ, negativul negativului, la care am ajuns, este arătata suprimare a contradicției, dar această suprimare este, tot atît de puțin ca și contradicția, *opera unei* reflexii exterioare; ea este momentul *cel mai intim* și *mai obiectiv* al vieții și al spiritului, datorită căruia există un subiect, o persoană, o ființă liberă» (342—343).

Ceea ce este important aici: 1) caracterizarea dialecticii: automișcare, izvor al activității, mișcare a vieții și a spiritului; coincidența conceptelor subiectului (omului) cu realitatea; 2) cel mai înalt grad de obiectivitate („das objektiviste Moment"**).

Această negare a negației, spune Hegel (343), este al treilea termen — «dacă ținem numaidecît *să le numărăm*» —, dar îl putem considera și ca al *patrulea* (Quadruplicität***) (344),

* Gîndirea formală. — *Nota red.*
** — «momentul cel mai obiectiv». — *Nota trad.*
*** — pătrimea. — *Nota trad.*

socotind *două* negaţii: cea „simplă" (sau „formală") şi cea „absolută" (343 i.f.).

Nu-mi este clară această deosebire; negaţia absolută nu este echivalentă cu negaţia mai concretă?

«Deşi această unitate, la fel ca întreaga formă a metodei — *triada* —, nu este decît latura cu totul exterioară, superficială a modului de cunoaştere» (344).

N.B. „triada" dialecticii este latura ei exterioară, superficială

— dar, spune el, chiar simplul fapt că a arătat acest lucru (fie şi ohne Begriff*) constituie „un merit imens al filozofiei kantiene".

«E drept că formalismul şi-a însuşit şi el triada şi s-a ţinut de *schema* ei goală; dar superficialitatea, dezordinea, şi lipsa de conţinut a aşa-zisei *construcţii* filozofice moderne, care constă doar în a afişa peste tot această schemă formală, fără concept şi fără determinare imanentă, şi în a o folosi la stabilirea unei ordini exterioare, au făcut ca această formă să devină plictisitoare şi să capete o proastă reputaţie. Dar ea nu-şi poate încă pierde valoarea ei intrinsecă din cauza acestei întrebuinţări banale, şi trebuie să acordăm o înaltă preţuire faptului că a fost astfel găsită această formă de raţional, chiar dacă la început e încă nepătrunsă în concept» (344—345).

Hegel atacă cu vehemenţă formalismul, plictiseala, stupiditatea jocului de-a dialectica

Rezultatul negării negaţiei, acest al treilea termen, nu este... «un al treilea termen în repaus, ci tocmai această unitate» (a contrariilor), «care este mişcarea şi activitatea care se mijlocesc pe ele însele»... (345).

Rezultatul acestei transformări dialectice într-un „al treilea" termen, în sinteză, este o nouă premisă, afirmaţie etc., care, la rîndul ei, devine o sursă de analiză ulterioară. Dar în ea, în

* fără concept. — *Nota trad.*

această „a treia" treaptă, a și intrat „*c o n ț i n u t u l*" cunoașterii («conținutul cunoașterii ca atare se ia în considerare» și *metoda* se lărgește devenind *sistem* (346)).

Începutul oricărui raționament, al oricărei analize — această primă premisă — pare acum nedeterminat, „imperfect"; apare nevoia de a-l demonstra, de a-l „deduce" (ableiten) și rezultă «ceea ce poate să pară ca o cerință a unor demonstrații și deducții *regresive*, continuate la infinit» (347), dar, pe de altă parte, noua premisă împinge *î n a i n t e*...

...«Cunoașterea înaintează de la conținut la conținut. Această mișcare progresivă se caracterizează, în primul rînd, prin aceea că ea începe de la determinări simple și că cele care urmează după ele devin din ce în ce *mai bogate* și *mai concrete*. Căci rezultatul conține în sine începutul său, iar mișcarea acestuia l-a îmbogățit cu o nouă determinare. Generalul formează baza, și de aceea mișcarea progresivă nu trebuie luată drept o simplă curgere de la un altul la altul. În metoda absolută, conceptul *se menține* în a sa ființare ca altul său, iar generalul — în particularizarea sa, în judecată și în realitate; în fiecare fază nouă a determinării, generalul ridică mai sus întreaga masă a conținutului său anterior, și nu numai că nu pierde nimic prin mișcarea sa dialectică progresivă și nici nu lasă nimic în urma sa, dar duce cu sine tot ce a dobîndit, se îmbogățește și devine mai dens»... (349).

(Acest fragment rezumă, în felul său, destul de bine ceea ce este dialectica.)

Dar *extinderea* cere și *aprofundare* („*Insich-gehen*"*) «și o extensiune mai mare este totodată o mai mare intensiune».

N.B.: ***Cel mai bogat este cel mai concret*** și mai ***subiectiv***

«Ceea ce este mai bogat este de aceea cel mai concret și mai *subiectiv*, și ceea ce se cufundă în cea mai simplă profunzime este cel mai puternic și mai cuprinzător» (349).

«În felul acesta, fiecare pas înainte în direcția determinării, fiecare pas prin care conținutul se depărtează de începutul nedeterminat marchează în același timp *o apropiere regresivă*

* — «*Intrare în sine*». — *Nota trad.*

de acest început, astfel că ceea ce la început putea să pară ca două lucruri distincte — fundamentarea retroactivă a începutului şi determinarea mai departe, progresivă a acestuia — nu reprezintă, în fond, decît unul şi acelaşi lucru» (350).

Nu trebuie depreziere n* acest început nedeterminat:

...«nu trebuie să-l depreciem invocînd pretextul că el» (începutul) «poate fi admis doar în mod provizoriu şi ipotetic. Obiecţiile ce i-ar putea fi aduse — bunăoară aceea că cunoaşterea omenească este mărginită şi că, înainte de a ne ocupa de un lucru, trebuie să supunem unui examen critic instrumentul cunoaşterii —, toate acestea nu sînt nici ele decît nişte presupoziţii, care, ca determinări concrete, atrag după ele necesitatea mijlocirii şi a întemeierii lor. Întrucît, înainte de *început*, aceste obiecţii, în virtutea celor spuse aici, nu au nici o precădere faţă de obiect — fapt împotriva căruia protestează —, ci mai degrabă, datorită conţinutului lor concret, au ele însele nevoie să fie deduse, rezultă că, dimpotrivă, trebuie să considerăm drept ***lipsită de temei pretenţia*** ca ele să fie luate în seamă mai mult decît oricare altele. Ele au un conţinut lipsit de adevăr, întrucît ele vor să treacă drept indiscutabil şi absolut ceea ce e cunoscut ca finit şi neadevărat, şi anume o cunoaştere finită, determinată ca formă şi instrument în raport cu conţinutul ei; această cunoaştere lipsită de adevăr este ea însăşi forma, întemeierea retroactivă. Metoda adevărului îşi dă şi ea seama că începutul este ceva imperfect, de vreme ce este un început, dar totodată ea ştie că această imperfecţie este, în general, ceva necesar, deoarece adevărul nu este altceva decît ajungere la sine însuşi prin negativitatea nemijlocitului»... (350—351).

N.B.
Hegel
împotriva
lui Kant

împotriva
lui Kant
(just)

* — să desconsiderăm. *Nota trad.*

Ştiinţa este un *cerc* *de cercuri*

...«Datorită sus-arătatei naturi a metodei, ştiinţa se prezintă ca un *cerc* închis, cu al cărui început — temeiul simplu — se înnoadă, pe calea mijlocirii, sfîrşitul; acest cerc este totodată un *cerc de cercuri*... Verigile acestui lanţ reprezintă diferitele ştiinţe»... (351).

N.B.: legătura metodei dialectice cu „erfülltes Sein"*, cu existenţa plină de conţinut şi concretă

«Metoda este conceptul pur, care nu este în relaţie decît cu sine însuşi; de aceea ea este simpla raportare la sine, care este fiinţarea. Dar ea este acum şi o fiinţare *împlinită*, conceptul care se concepe pe sine, fiinţarea ca totalitate concretă şi în acelaşi timp pur intensivă»...

...«În al doilea rînd, această idee» ((die Idee des absoluten Erkennens**)) «este şi o idee logică; ea este închisă în gîndirea pură şi nu este decît o ştiinţă a conceptului divin. Desfăşurarea ei sistematică este, ce-i drept, ea însăşi o realizare, dar o realizare care se menţine înăuntrul aceleiaşi sfere. Întrucît ideea pură a cunoaşterii se află astfel închisă în subiectivitate, ea este *impulsul* de a o suprima, iar adevărul pur, ca ultim rezultat, devine de asemenea *începutul unei alte sfere şi al unei alte ştiinţe*. Această trecere nu putem s-o menţionăm aici decît în treacăt.

Trecerea de la idee la *natură*...

Şi anume, întrucît ideea se pune ca unitate absolută a conceptului pur cu realitatea lui, fiind astfel cuprinsă în nemijlocirea *fiinţei*, ea — ca totalitate în această formă — este *natura*» (352—353).

N.B.: În Logica mică (Enciclopedia,

Această frază din **ultima** pagină, 353, a *Logicii* este cu totul remarcabilă. Trecerea ideii logice în *natură*. Pînă la materialism

* — «fiinţa împlinită». — *Nota trad.*
** — ideea cunoaşterii absolute. — *Nota trad.*

nu e decît un pas. Avea dreptate Engels cînd spunea că sistemul lui Hegel este un materialism cu capul în jos[101]. Aceasta nu este ultima frază din Logică, dar ceea ce urmează pînă la sfîrşit nu prezintă importanţă.

§ 244, Zusatz* p. 414**) *ultima* frază din carte sună astfel: „diese seiende Idee aber ist die Natur"***.

Sfîrşitul „Logicii". 17.XII.1914.

De remarcat că în întregul capitol despre „ideea absolută" nu se spune aproape nimic despre dumnezeu (doar o singură dată au scăpat, întîmplător, cuvintele „concept" „divin") şi, în afară de aceasta, — *N.B.* — acest capitol nu conţine ca ceva specific aproape nici un fel de *idealism*, ci are drept principal obiect metoda *dialectică*. Concluzia şi rezumatul, ultimul cuvînt şi esenţa logicii lui Hegel este *metoda dialectică* — ceea ce este extrem de remarcabil. Şi încă ceva: această operă, care este *cea mai idealistă* dintre scrierile lui Hegel, conţine *în cea mai mică măsură* idealism şi *în cea mai mare măsură* materialism. Este „contradictoriu", dar asta-i realitatea!

N.B.

Vol. VI, p. 399:
Enciclopedie, § 227 — lucruri excelente despre metoda *analitică* („a dizolva" fenomenul „concret dat" — „a atribui forma universalităţii abstracte" diferitelor laturi ale lui şi „herausheben" — «die Gattung oder die Kraft und das Gesetz»****), p. 398, şi despre aplicarea ei:

N.B.
„specia sau forţa şi legea"
(specie = lege!)

---

* — adaos. — *Nota trad.*
** *Hegel.* Werke, Bd. VI, Berlin, 1840. — *Nota red.*
*** — «dar această idee care fiinţează este natura». — *Nota trad.*
**** — «a desprinde» — «genul sau forţa şi legea». — *Nota trad.*

Alegerea între aplicarea metodei analitice și a celei sintetice (cum man pflegt zu sprechen*) nu este de loc «o chestiune care depinde de bunul nostru plac» (398), ci ea depinde «de forma însăși a lucrurilor ce trebuie cunoscute».

Locke și empiriștii se situează pe punctul de vedere al analizei. Și adesea se spune că, «în genere, gîndirea nu poate face absolut nimic mai mult»(399).

Foarte just! Comp. remarca făcută de Marx în „*Capitalul*", I,5.2[102]

«Dar îndată devine limpede că aceasta este o denaturare a lucrurilor și că cunoașterea care vrea să ia lucrurile așa cum *sînt* intră în contradicție cu ea însăși». Așa, de pildă, chimistul „martert"** o bucată de carne și descoperă că ea constă din azot, carbon etc. Dar aceste elemente abstracte nu mai sînt acum carne».

Definiții se pot da multe, căci obiectele au multe aspecte:

«Cu cît obiectul care urmează să fie definit este mai bogat, adică cu cît prezintă spre examinare mai multe laturi deosebite, cu atît definițiile date pe baza lor pot fi mai diferite» (400, § 229), de exemplu definiția vieții, a statului etc.

Spinoza și Schelling dau, în definițiile lor, un mare număr de elemente „speculative" (pe cît se pare, Hegel folosește aici acest cuvînt în sensul lui cel bun), dar «sub forma de simplă asertiune». Filozofia însă trebuie să dovedească și să deducă totul, iar nu să se mărginească la definiții.

Diviziunea (Einteilung) trebuie să fie «naturală și nu pur artificială, adică arbitrară» (401).

P. *403—404* — glume răutăcioase pe seama „construcțiilor" și a „jocului" de-a construcțiile, atunci cînd este vorba de concepte, de «idee», de «unitatea conceptului și a obiectivității»... (403).

* se spune de obicei. *Nota trad.*
** chinuiește. *Nota trad.*

În mica Enciclopedie, § 233, secţiunea b este intitulată *Das Wollen** (ceea ce în *Logica mare* este „Die Idee des Guten"**).

Activitatea este o „contradicţie" — scopul este real şi ireal, posibil şi imposibil... etc.

«Formal, dispariţia acestei contradicţii se produce prin aceea că activitatea suprimă subiectivitatea scopului, şi cu aceasta şi obiectivitatea, suprimă opoziţia datorită căreia amîndouă sînt finite, depăşind nu numai unilateralitatea acestei subiectivităţi, ci subiectivitatea în genere» (406).

Punctul de vedere al lui *Kant* şi al lui *Fichte* (mai ales în filozofia morală) este punctul de vedere al scopului, a ceea ce în mod subiectiv trebuie să fie (407) (fără legătură cu obiectul)...

Vorbind despre ideea absolută, Hegel îşi bate joc (§ 237, vol. VI, p. 409) de „declamaţiile" pe această temă, de pretenţiile că în ea se dezvăluie totul, şi observă că

«ideea absolută»... este... «universalul», «însă universal nu doar ca formă abstractă, căreia (sic!) conţinutul particular îi stă în faţă ca un altul, ci ca forma absolută în care s-au reîntors toate determinările, întreaga plinătate a conţinutului pus în ea. Sub acest raport, ideea absolută poate fi comparată cu un bătrîn care rosteşte aceleaşi formule religioase ca şi un copil, dar pentru care ele cuprind înţelesul întregii sale vieţi. Copilul, chiar dacă înţelege şi el conţinutul religios, îl consideră doar ca pe un conţinut dincolo de care se află încă întreaga viaţă şi întreaga lume».

[Pe margine: très bien!]

[Pe margine: Minunată comparaţie! în locul banalei religii trebuie să luăm tot felul de adevăruri abstracte]

...«Ceea ce interesează este mişcarea în ansamblul ei»... (§ 237, 409).

[Pe margine: perfect!]

«Conţinutul... este dezvoltarea vie a ideii»... «Fiecare dintre treptele considerate pînă acum este o imagine a absolutului, dar o imagine mai întîi în sens limitat»... (410).

* — *Voinţa*. — *Nota trad.*
** — «Ideea de bine». — *Nota trad.*

§ 238, adaos:

«Metoda filozofiei este în acelaşi timp *analitică* şi *sintetică*; dar nicidecum în sensul că ambele aceste metode ale cunoaşterii finite se află alături una de alta sau pur şi simplu alternează, ci în sensul că amîndouă sînt cuprinse în metoda filozofică ca depăşite şi că ***în fiecare mişcare a ei*** metoda procedează în acelaşi timp în mod analitic şi sintetic. Gîndirea filozofică procedează analitic în măsura în care ea nu face decît să preia obiectul ei, ideea lăsînd-o să acţioneze nestînjenită, şi se limitează, ca să zicem aşa, la a urmări mişcarea şi dezvoltarea ei. În acest sens filozofarea este cu totul pasivă. Dar, în acelaşi timp, gîndirea filozofică este sintetică şi se dovedeşte a fi acţiunea conceptului însuşi. Metoda filozofică cere însă pentru aceasta sforţarea de a ne feri de capriciile personale şi de opiniile particulare care vor mereu să se impună»... (411).

très bien

foarte bine! (şi plastic)

(§ 243, p. 413)... «Metoda nu este, aşadar, o formă exterioară, ci este sufletul şi conceptul conţinutului»...

(Sfîrşitul Enciclopediei; vezi mai sus, pe margine, un citat din sfîrşitul Logicii*.)

---

* Vezi volumul de faţă, p. 199. Mai departe în cuprinsul caietului se află file nescrise, iar la sfîrşitul lui găsim însemnările „Cu privire la scrierile mai recente despre Hegel" şi notele marginale la o recenzie a unei cărţi a lui Perrin vezi volumul de faţă, p.327 — 330. — *Nota red.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI HEGEL «PRELEGERI DE ISTORIE A FILOZOFIEI»[103]

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

H E G E L. PRELEGERI DE ISTORIE A FILOZOFIEI[104] O P E R E, VOL. XIII

INTRODUCERE ÎN ISTORIA FILOZOFIEI

P. 37* ... «Dacă adevărul este abstract, atunci el nu este adevăr. Raţiunea omenească sănătoasă tinde spre concret... Filozofia este în cel mai înalt grad ostilă abstractului şi duce înapoi la concret»...

P. 40: compară istoria filozofiei cu un ***cerc*** — «acest cerc are la periferia sa un mare număr de cercuri»...

O foarte profundă şi justă comparaţie ! ! Fiecare nuanţă a gîndirii = un cerc pe marele cerc (spirală) al dezvoltării gîndirii umane în general

... «Afirm că succesiunea sistemelor filozofice în istorie este aceeaşi ca şi succesiunea determinărilor conceptuale în deducţia lor logică. Afirm că, dacă ***eliberăm complet*** conceptele fundamentale ale sistemelor apărute în istoria filozofiei de ceea ce se referă la forma lor exterioară, la aplicarea lor la cazurile particular etc., obţinem diferitele trepte ale determinării ideii însăşi în conceptul ei logic.

Invers, dacă luăm progresul logic în sine, avem în el progresul fenomenelor istorice în momentele lor principale; dar pentru aceasta trebuie, bineînţeles, să ştim să recunoaştem aceste concepte pure în ceea ce este conţinut în forma istorică» (43). N.B.

* *Hegel.* Werke, Bd. XIII, Berlin, 1833. — *Nota red.*

P. 56 — ironizează goana după ceea ce e la modă, după cei ce sînt gata „auch jedes **Geschwöge** (?) für eine Philosophie auszuschreien"*. P. 57—58 — excelent pentru o strictă istoricitate în istoria filozofiei, pentru a nu se atribui anticilor o „dezvoltare" a ideilor lor care este clară pentru noi, dar care în realitate le lipsea încă celor din antichitate.

La Tales, de exemplu, nu există încă conceptul de ἀρχή** (ca *principiu*), nu există încă conceptul de *cauză*...

...«Așa, de exemplu, există popoare întregi care încă nu au de loc acest concept» (de cauză); «pentru aceasta este nevoie de un înalt grad de dezvoltare»... (58).

O expunere extrem de lungă, goală și plictisitoare, despre raportul dintre filozofie și religie; în genere, o prefață de aproape 200 de pagini — ceva imposibil!!

---

* «să proclame drept filozofie orice flecăreală (?)». — *Nota trad.*

** început. *Nota trad.*

VOL. XIII. PRIMUL VOLUM DIN ISTORIA FILOZOFIEI ISTORIA FILOZOFIEI GRECEŞTI

FILOZOFIA IONIENILOR

«Anaximandru (610—547 *înainte* de Hristos) susţinea că omul se trage din peşte» (213).

PITAGORA ŞI PITAGORICIENII

...«Astfel, acestea sînt nişte determinări seci, lipsite de proces, nedialectice, în repaus»... (244). || definiţie negativă a *dialecticii*

Este vorba de ideile generale ale pitagoricienilor[105]; — „numărul“ şi semnificaţia lui etc. Ergo: această apreciere se referă la ideile primitive ale pitagoricienilor, la filozofia lor primitivă; „determinările“ substanţei, ale lucrurilor, ale lumii sînt la ei „seci“, lipsite de proces (de mişcare), nedialectice“.

Urmărind mai ales *dialecticul* în istoria filozofiei, Hegel citează raţionamentele pitagoricienilor: ...«unu adăugat la un număr par dă un număr impar (2 + 1 = 3); — adăugat la un număr impar, dă un număr par (3 + 1 = 4); — el» (Eins*) «are însuşirea de a face ca un număr să devină gerade (= par), prin urmare, trebuie să fie el însuşi un număr par. Prin urmare, unitatea conţine în ea însăşi determinări diferite» (246).

Armonia muzicală şi filozofia lui Pitagora: || („armonia universului“)

* — Unu. *Nota trad.*

raportul dintre subiectiv și obiectiv

...«O senzație subiectivă atît de simplă cum e auzul, dar care e în stare să cuprindă în sine un raport, Pitagora a revendicat-o pentru intelect și a cucerit-o pentru acesta, dîndu-i o determinare stabilă» (262).

P. 265—266: mișcarea constelațiilor — armonia ei — este armonia sferelor cerești *cîntătoare* (la *pitagoricieni*), pe care noi nu o auzim: Aristotel. „*De coelo*"*, II, 13 (și 9)[106]:

...«În centru pitagoricienii puneau focul, iar pămîntul îl considerau drept un astru care se învîrtește în cerc în jurul acestui corp central»... Dar acest foc nu era, la ei, soarele... «Ei se bazau, în acest caz, nu pe aparența sensibilă, ci pe principii... Aceste zece sfere» zece sfere, sau orbite, sau mișcări ale celor zece planete: Mercur, Venus, Marte, Iupiter, Saturn, Soarele, Luna, Pămîntul, Calea Laptelui și Gegenerde** (— antipodul?), inventat „pentru a obține un număr rotund", numărul 10 «ca tot ce se mișcă, fac zgomot; dar fiecare sferă produce un sunet deosebit, potrivit mărimii și vitezei sale diferite... Această viteză este determinată de diferitele distanțe, care se află între ele într-un raport armonic, corespunzător intervalelor în muzică; datorită acestui fapt ia naștere un sunet armonios (muzica), produs de sferele (universul) în mișcare»...

aluzie la structura materiei!

rolul pulberei (în raza solară) în filozofia antică

În ce privește sufletul, pitagoricienii credeau că „*die Seele sei: die Sonnenstäubchen*" *** (= corpusculi, atomi) (p. 268) (Aristotel. „De anima"****, I, 2)[107].

pitagoricienii: „conjecturi", fantezii despre asemănarea dintre macrocosm și microcosm

În suflet există șapte cercuri (elemente), întocmai ca și în cer. Aristotel. „De anima", I, 3, p. 269.

* — «*Despre cer*». — *Nota trad.*
** — Contrapămîntul. — *Nota trad.*
*** — «sufletul este *constituit din corpusculi solari*». — *Nota trad.*
**** — «Despre suflet». — *Nota trad.*

Şi tot aici ni se înşiră nişte poveşti: cică Pitagora (luînd de la egipteni teoria nemuririi şi a migraţiunii sufletelor) ar fi spus că sufletul său a trăit timp de 207 ani în alţi oameni etc. etc. (271).

N.B.: o combinaţie între *germenii* de gîndire ştiinţifică şi fanteziile à la religie, mitologie. Şi acum vedem mereu aceeaşi combinaţie, numai că proporţia între ştiinţă şi mitologie este alta.

Încă ceva despre teoria numerelor a lui Pitagora. «Dar numerele unde se află? Separate prin spaţiu, nu cumva sălăşluiesc în cerul ideilor? Ele nu sînt chiar lucrurile, deoarece lucrul, substanţa este, bineînţeles, altceva decît număr, — un corp n-are nici o asemănare cu numărul», p. 254. N.B.

Citat din Aristotel? — „Metafizica"[108], I, 9 nu? Din Sextus Empiricus? Nu e clar.

P. 279—280 — pitagoricienii admit existenţa eterului (...«Prin eterul dens şi rece pătrunde o rază de soare» etc.).

Astfel, ipoteza eterului există de mii de ani şi a rămas pînă azi tot *ipoteză*. Dar de pe acum există de o mie de ori mai multe *galerii subterane* care duc la rezolvarea problemei, la definiţia ştiinţifică a eterului[109].

ŞCOALA ELEATĂ

Vorbind despre şcoala eleată[110], Hegel spune despre *dialectică:*

...«Găsim aici» (in der eleatischen Schule*) «începutul dialecticii, adică al mişcării pure a gîndirii în concepte; şi totodată găsim aici opoziţia gîndirii împotriva fenomenelor sau a fiinţei sensibile, opoziţia între ceea ce este în sine şi

ce este dialectica?

(α)

* — în şcoala eleată. — *Nota trad.*

(β) fiinţarea pentru altul a acestui în sine; iar în esenţa obiectivă găsim contradicţia pe care o poartă în ea însăşi (dialectica propriu-zisă)»... (280). Vezi paginile următoare*.

Hegel despre dialectică (vezi pagina precedentă)

Aici sînt, în fond, două determinări (două indicii, două trăsături caracteristice; Bestimmungen, keine Definitionen**) ale dialecticii[111]:

α) „mişcarea pură a gîndirii în concepte";

β) „(a explica) (a descoperi) în (însăşi) esenţa obiectivă contradicţia pe care ea (această esenţă) o poartă în ea însăşi *(d i a l e c t i c a î n î n ţ e l e s p r o p r i u)*".

Cu alte cuvinte, acest „fragment" al lui Hegel trebuie redat astfel:

Dialectica, în general, este „mişcarea pură a gîndirii în concepte" (adică, vorbind fără mistica idealismului: conceptele omeneşti nu sînt imobile, ci în continuă mişcare, trec unul într-altul, îşi varsă conţinutul unul într-altul. Fără aceasta, ele nu oglindesc viaţa adevărată. Analiza conceptelor, studierea lor, „arta de a opera cu ele" (Engels)[112] cere întotdeauna studierea *m i ş c ă r i i* conceptelor, a legăturii lor, a trecerii lor unul într-altul).

În special, dialectica este studierea opoziţiei dintre lucrul în sine (an sich), esenţă, substrat, substanţă — şi fenomen, „fiinţare pentru altul". (Şi aici vedem trecerea, curgerea unuia într-altul: esenţa se fenomenalizează. Fenomenul se esenţializează.) Gîndirea omului se adînceşte neîncetat de la fenomen către esenţă, de la esenţa, ca să zicem aşa, de gradul întîi către esenţa de gradul al doilea ş.a.m.d. *la infinit*.

În sens propriu, dialectica este studiul contradicţiei *în însăşi esenţa obiectelor:* nu numai feno-

---

* La pagina următoare a manuscrisului se află textul de mai jos. — *Nota red.*

** — determinări, nu definiţii. — *Nota trad.*

menele sînt trecătoare, mobile, fluide, separate doar prin limite convenţionale, ci şi *esenţele* lucrurilor.

Sextus Empiricus prezintă în felul următor punctul de vedere al scepticilor:

...«Ca şi cum ne-am închipui că, într-o casă în care se găsesc multe obiecte preţioase, mai mulţi inşi caută aur în timpul nopţii; fiecare ar crede că a găsit aurul, dar n-ar şti în mod sigur acest lucru, chiar dacă într-adevăr l-ar fi găsit. Tot aşa şi filozofii păşesc în această lume, ca într-o casă mare, ca să caute adevărul; chiar dacă l-ar găsi, ei tot n-ar putea şti că l-au găsit»... (288—289).

o comparaţie atrăgătoare...

Xenofan (eleatul) spunea:

«Dacă boii şi leii ar avea mîini pentru a crea, ca şi oamenii, opere de artă, s-ar apuca şi ei să-i picteze pe zei, dîndu-le forma corpurilor pe care le au ei înşişi»... (289—290).

zeii după chipul omului

«Trăsătura caracteristică a lui Zenon este dialectica»... «El este părintele dialecticii»... (302).

...«La Zenon găsim totodată şi o ***dialectică*** cu adevărat obiectivă» (309)

(310: cu privire la combaterea sistemelor filozofice: «Falsul trebuie dovedit ca fals nu prin aceea că opusul lui este adevărat, ci prin el însuşi»...)

«Dialectica, în general, este: α) dialectică exterioară, adică o mişcare diferită de actul care cuprinde laolaltă această mişcare; β) mişcare nu numai a înţelegerii noastre, ci o mişcare demonstrată prin esenţa obiectului însuşi, adică prin conceptul pur al conţinutului. Primul gen de dialectică este un mod de a considera obiectele, arătînd în ele temeiuri şi laturi prin care facem să devină şubred tot ceea ce altfel trece drept temeinic stabilit. Aceste temeiuri pot fi cu totul exterioare, şi, atunci cînd vom vorbi despre sofişti, ne vom ocupa mai îndeaproape

dialectica

de această dialectică. Cealaltă dialectică însă este considerarea imanentă a obiectului: acesta este privit în sine însuși fără presupunere, fără idee preconcepută, fără idee morală, adică făcînd abstracție de raporturi, legi și temeiuri exterioare. Te transpui în întregime în obiect, îl consideri în el însuși și îl sesizezi potrivit determinărilor pe care le posedă. Considerat astfel, el» (er) (sic!) «se înfățișează apoi ca unul care conține în sine determinări opuse și care, prin urmare, se depășește, se suprimă pe sine: această dialectică o întîlnim mai ales la antici. Dialectica subiectivă, care raționează pornind de la temeiuri exterioare, este valabilă atunci cînd recunoaște că «în just există și nejust și că în fals există și adevăr». Adevărata dialectică nu lasă să rămînă nimic în afară din obiectul său, astfel ca el să se înfățișeze ca avînd lipsuri doar într-o privință, ci este dizolvat în întreaga lui natură»... (p. 311).

dialectica obiectivă

Cu privire la *dialectică* și la însemnătatea ei obiectivă...

În secolul al XX-lea (ba chiar și la sfîrșitul secolului al XIX-lea), „toți sînt de acord" cu „principiul dezvoltării". — Numai că acest „acord" superficial, nechibzuit, întîmplător, filistin este *unul dintre acele* acorduri prin care adevărul e înăbușit și banalizat. — Dacă totul se dezvoltă, înseamnă că totul trece dintr-unul în altul, deoarece, după cum se știe, dezvoltarea nu este o simplă *creștere*, *mărire* (respectiv micșorare) etc. universală și eternă. — Și, dacă este așa, trebuie, în primul rînd, ca evoluția să fie înțeleasă *mai precis* ca o apariție și distrugere a tuturor lucrurilor, ca treceri reciproce. — Iar în al doilea rînd, dacă *totul* se dezvoltă, atunci se referă oare acest lucru la *conceptele* cele mai generale și la *categoriile* gîndirii? Dacă nu, înseamnă că gîndirea nu este legată de

fiinţare. Dacă da, înseamnă că există o dialectică a conceptelor şi o dialectică a cunoaşterii, care are o semnificaţie obiectivă. +

I principiul dezvoltării... II principiul unităţii...	+ Pe lîngă aceasta, principiul universal al dezvoltării trebuie să fie unit, legat, îmbinat cu principiul universal al *unităţii lumii*, naturii, mişcării, materiei etc.	N.B.

...«Zenon privea mişcarea, mai ales, în mod obiectiv-dialectic»...

...«Mişcarea însăşi este dialectica a tot ce există»... Lui Zenon nu i-a trecut prin minte să nege mişcarea ca «sinnliche Gewissheit»*; problema nu era decît „nach ihrer (al mişcării) Wahrheit" (adevărul mişcării) (313). Şi la pagina următoare, povestind anecdota cu Diogene (cinicul din Sinope), care nega mişcarea mergînd, Hegel scrie:

N.B.
Datele problemei pot şi trebuie să fie *inversate:* aici nu este vorba dacă există sau nu mişcare, ci cum poate fi ea exprimată în logica conceptelor

...«Dar anecdota are şi o continuare: cînd un discipol era satisfăcut de un asemenea mod de a nega, Diogene începea să-l lovească cu băţul, pe motiv că, dacă profesorul în cadrul discuţiei a adus argumente, trebuie ca obiecţiile pe care le aduce discipolul să fie şi ele argumentate. De aceea nu trebuie să ne mulţumim cu certitudinea senzorială, ci să înţelegem»... (314).

Nu-i rău!
De unde a fost luată această continuare a anecdotei?
La Diogene Laerţiu, VI, § 39, şi la Sextus Empiricus, III, 8 (Hegel, p. 314), nu există o asemenea continuare[113]. Nu cumva a născocit-o Hegel?

* — «certitudine sensibilă». — *Nota trad.*

4 moduri de negare a mișcării, întîlnite la Zenon:

1. Cel ce se mișcă spre o țintă trebuie să parcurgă mai întîi *jumătate* din drumul care duce spre ea. Și apoi, de la această jumătate, iarăși jumătate din *a c e a s t ă* jumătate ș.a.m.d. *la infinit.*

Aristotel a răspuns: spațiul și timpul sînt divizibile la infinit (δυνάμει*) (p. 316), dar nu sînt divizate la infinit (ἐνεργείᾳ**); Bayle („Dictionnaire", t. IV, article Zenon[114]) califică răspunsul lui Aristotel drept *pitoyable****, spunînd:

...«*d a c ă* am trage un număr infinit de linii pe o bucățică de materie, n-am introduce o diviziune care ar transforma într-un infinit actual ceea ce după Aristotel nu este decît un infinit potențial»...

Și Hegel scrie (317): «Acest *dacă* este admirabil!»

| adică *d a c ă* am duce pînă la capăt diviziunea *i n f i n i t ă!!* |

just! ...«Esența timpului și a spațiului este mișcarea, deoarece ea este ceea ce e universal; a o înțelege înseamnă a-i exprima esența în formă de concept. Mișcarea, ca concept, ca gînd este exprimată ca unitate între negativitate și continuitate; dar nici continuitatea și nici discontinuitatea nu pot fi considerate în ele însele ca esență»... (p. 318—319).

„A înțelege înseamnă a exprima în formă de concepte". Mișcarea este esența timpului și a spațiului. Două concepte fundamentale exprimă această esență: continuitatea (Kontinuität) (infinită) și „punctualitatea" (= negarea continuității, *d i s c o n t i n u i t a t e a*). Mișcarea este unitatea între continuitate (a timpului și a spațiului) și discontinuitate (a timpului și a spațiului). Mișcarea este o contradicție; ea este o unitate a contradicțiilor.

* — potențial. — *Nota trad.*
** — în realitate. — *Nota trad.*
*** — *jalnic.* — *Nota trad.*

Este greșită afirmația, făcută de Ueberweg-Heinze, în ediția a 10-a, p. 63 (§ 20), că Hegel „îl apără pe Aristotel împotriva lui Bayle". Hegel îl combate atît pe sceptic (Bayle), cît și pe antidialectic (Aristotel).

Comp. Gomperz. „Les penseurs de la Grèce", p...[115] o *recunoaștere* silită, constrînsă a unității contrariilor, fără o recunoaștere (din lașitate de gîndire) a dialecticii...

2. Ahile nu va ajunge broasca țestoasă. „La început $^1/_2$" ș.a.m.d. la infinit.

Aristotel răspunde: el o va ajunge dacă i se va îngădui „să treacă peste limită" (p. 320).

Și Hegel spune: „Acest răspuns este just, el conține totul" (p. 321), deoarece în realitate jumătatea devine aici (pe o anumită treaptă) o „limită"...

...«Cînd vorbim, în general, despre mișcare, spunem: corpul se află într-un loc și apoi trece în alt loc. În timp ce se mișcă, el nu se mai află în primul loc, dar nu se află încă nici în al doilea; dacă ar fi într-unul din cele două locuri, el ar fi în repaus. A spune că se află între cele două locuri înseamnă a nu spune nimic, deoarece și în cazul acesta el se află din nou într-un anumit loc; prin urmare, ne găsim în fața aceleiași dificultăți. A se mișca însă înseamnă a fi în cutare loc și totodată a nu fi; aceasta este continuitatea spațiului și timpului, și tocmai ea face posibilă mișcarea» (p. 321—322).

comp. obiecțiile lui Cernov împotriva lui Engels[116]

N.B. just!

Mișcarea este poziția unui corp la un moment dat într-un anumit loc, iar într-un alt moment — în momentul următor — în alt loc; aceasta este obiecția pe care o repetă Cernov (în ale sale „Studii filozofice"), urmînd pe *toți* adversarii „metafizicieni" ai lui Hegel.

Această obiecție este *neîntemeiată*, deoarece: (1) ea descrie *rezultatul* mișcării și nu mișcarea *însăși*; (2) ea nu arată, nu cuprinde într-însa *posibilitatea* mișcării; (3) ea prezintă miș-

carea ca pe o sumă, ca pe o înlănțuire a stărilor de *repaus*, adică nu a înlăturat contradicția (dialectică), ci numai a acoperit-o, a ocolit-o, a ascuns-o, a estompat-o.

just! «Dificultatea o pricinuiește întotdeauna gîndirea, deoarece momentele unui obiect, care în realitate sînt legate, ea le separă și le menține distincte unul de altul» (322).

Noi nu putem reprezenta, exprima, măsura și înfățișa mișcarea fără să întrerupem continuitatea ei, fără să simplificăm, să luăm într-un mod grosolan, să fragmentăm, să mortificăm ceea ce este viu. Reprezentarea mișcării în gîndire este întotdeauna o simplificare, o mortificare, și nu numai de către gîndire, ci și de către senzații, și nu numai a mișcării, ci și a oricărui concept.

Și în aceasta constă *esența* dialecticii. *Tocmai această esență* este exprimată prin formula: unitatea, identitatea contrariilor.

3. «Săgeata care zboară stă pe loc».
   Și răspunsul lui Aristotel: greșeala provine din faptul că se admite că «timpul constă din diferiți acum» (ἐκ τῶν νῦν), p. 324.

4. Jumătatea este egală cu dublul: mișcarea este măsurată în raport cu un corp nemișcat și în raport cu un corp care se mișcă în sens *invers*.

La sfîrșitul paragrafului despre Zenon, Hegel face o comparație între acesta și *Kant* (ale cărui *antinomii* «nu aduc nimic mai mult decît ceea ce a făcut deja Zenon aici»).

Concluzia generală a dialecticii eleaților: „adevărul este numai unul, tot restul a neadevăr“ — «tot așa cum filozofia kantiană a avut ca rezultat: «Noi nu cunoaștem decît fenomenele». În general, este unul și același principiu» (p. 326).

Kant (și subiectivismul, scepticismul său etc.)

Dar există și o deosebire.

«La Kant, ceea ce e spiritual ruinează lumea: după Zenon, lumea fenomenelor în sine și pentru sine nu este adevărată. După Kant, gîndirea noastră, activitatea noastră

spirituală este rea. A nu pune nici un preț pe cunoaștere înseamnă a umili peste măsură spiritul»... (327).

Școala eleată continuă cu Leucip și cu *s o f i ș t i i*...

FILOZOFIA LUI HERACLIT

După Zenon (? el a trăit *după* Heraclit?)[117], Hegel trece la Heraclit și spune:

«Ea» (dialectica lui Zenon) «mai poate fi numită și dialectică subiectivă, în măsura în care aparține subiectului care consideră, și unu fără această dialectică, fără această mișcare, este unu ca identitate abstractă»... (328). N.B.

dar mai înainte s-a spus — vezi citatul de la p. 309 și altele — că la Zenon avem de-a face cu o dialectică *obiectivă*. Este aici un „distinguo"* foarte subtil. Compară cu cele ce urmează:

«Dialectica este: α) dialectică exterioară, raționare la întîmplare, în care nu se dizolvă sufletul lucrului însuși; β) dialectică imanentă a obiectului, care se raportează însă (N.B.) la modul de examinare a subiectului; γ) obiectivitatea heraclitiană, adică dialectica însăși înțeleasă ca principiu» (328). N.B. N.B.

α) dialectică subiectivă

β) în obiect există dialectică, dar *eu* nu știu, poate că e Schein**, numai fenomenul etc.

γ) dialectica complet obiectivă, ca principiu a tot ceea ce există

(La Heraclit): «Aici ne găsim pe un pămînt nou; nu există nici o teză a lui Heraclit pe care să n-o fi încorporat în Logica mea» (328).

«Heraclit spune: totul este devenire; această devenire este principiul. Acest lucru se cuprinde în expresia: ființarea este tot atît de puțin ca și neființarea»... (p. 333). N.B.

* — «eu deosebesc». — *Nota trad.*

** — aparență. — *Nota trad.*

«Recunoașterea faptului că ființarea și neființarea nu sînt decît niște abstracții lipsite de adevăr și că primul lucru adevărat este devenirea, înseamnă o mare cucerire. Intelectul izolează una de alta ființarea și neființarea și consideră că ambele în parte sînt adevărate și valabile; rațiunea, dimpotrivă, recunoaște pe una în cealaltă, recunoaște că în una dintre ele este conținută cealaltă, care este a ei (N.B. „cealaltă, care este a ei") — «iată de ce Totul, Absolutul trebuie determinat ca devenire» (334).

«Aristotel spune, de exemplu („De mundo"[118], cap. 5), că Heraclit, în general, «a unit laolaltă întregul și neîntregul (partea)», ...«ceea ce merge împreună și ce este opus» ...«ceea ce se acordă și ceea ce e disonant; și din toate (opusele) se naște unul și din unu se nasc toate» » (335).

Platon reproduce, în „Symposion", concepțiile lui Heraclit, (între altele în legătură cu muzica: armonia se compune din opuși) și expresia „arta muzicantului unește ceea ce este diferit"[119].

Hegel scrie: susținînd acest lucru, nu înseamnă că-l contrazice pe Heraclit (336), deoarece diferența este esența armoniei:

Foarte just și foarte important: „altul" ca altul *s ă u*, dezvoltarea în opusul *s ă u*

«Această armonie este tocmai devenire absolută, schimbare, — nu devenire ca altceva, acum unul, iar apoi altul. Esențial este că fiecare diferit, fiecare particular este diferit de oricare altul, dar nu în mod abstract de un oarecare altul, ci față de altul *său*; fiecare există numai în măsura în care în sine, în conceptul lui, este conținut altul său»... (336).

«Tot așa și cînd e vorba de tonuri; ele trebuie să fie diferite, dar în așa fel încît să poată fi unite»... (336). P. 337: printre alții, Sextus Empiricus (și Aristotel) sînt socotiți a fi printre... «besten Zeugen»*...

Heraclit spunea: „Timpul este prima esență corporală" (Sextus Empiricus), p. (338).

„corporală" este o expresie „stîngace" (aleasă, *poate* (N.B.), de un sceptic (N.B.)), dar timpul este „prima esență sensibilă"...

...«Timpul este devenirea pură, ca devenire intuită»... (338).

---

* — «cei mai buni martori». — *Nota trad.*

Referindu-se la faptul că Heraclit considera focul ca un proces, Hegel spune: «Focul este timpul fizic; el este această neliniște absolută» (340), iar mai departe cu privire la filozofia naturii a lui Heraclit:

...«Ea» (die Natur*) «este în ea însăși proces»... (344)... «natura este acest ce, care nu se află niciodată în stare de repaus și în care totul este trecere din ceva în altceva, din dedublare în unitate și din unitate în dedublare»... (341).

«A înțelege natura înseamnă a o înfățișa ca pe un proces»... (339).

Aici, spune el, se vede îngustimea naturaliștilor:

...«Dacă ascultăm la ce spun ei» (die Naturforscher**), «constatăm că ei observă și spun numai ceea ce văd; dar asta nu este adevărat, căci în mod inconștient ei transformă cu ajutorul conceptului ceea ce văd în mod direct. Și discuția are ca obiect nu contradicția ce ar exista între observație și conceptul absolut, ci pe aceea care ar exista între conceptul limitat, fixat, și cel absolut. Ei încearcă să dovedească că nu există transformare»... (344—345). N.B. N.B.

...«Apa, care se descompune în procesul ei, dă la iveală hidrogen și oxigen: acestea nu au apărut acum, ci existau și înainte ca atare — ca părți din care este compusă apa» (așa își bate joc Hegel de naturaliști)...

«Așa se întîmplă cu fiecare expresie verbală a percepției și a experienței; din momentul în care omul vorbește, există în cuvintele lui un concept, conceptul nu poate fi oprit să renască în conștiință și să conțină întotdeauna o umbră de universalitate și de adevăr».

Foarte adevărat și foarte important; tocmai acest lucru l-a repetat, într-o formă mai populară, Engels, cînd a scris că naturaliștii trebuie să știe că rezultatele științelor naturii sînt conceptele, iar arta de a opera cu conceptele nu e ceva înnăscut, ci rezultatul a două milenii de dezvoltare a științelor naturii și a filozofiei[120].

* — natura. — *Nota trad.*
** naturaliștii. — *Nota trad.*

Naturaliştii au o idee îngustă despre transformare şi nu înţeleg dialectica.

...«El» (Heraclit) «este acela care a exprimat, cel dintîi, natura infinitului şi care, cel dintîi, a înţeles natura ca infinită în sine, adică a înţeles esenţa ei ca un proces»... (346).

În legătură cu «conceptul de necesitate», comp. p. *347*. Heraclit, pe cît se pare, nu putea să vadă adevărul în «certitudinea senzorială» (348), ci în „necesitate" (εἱμαρμένη*) — ((λόγος**)).

«*mijlocire absolută*» (348) (*«legătură absolută»*) || N.B.

N.B.: Necesitatea = „universalul fiinţării" (universalul în fiinţare) (legătura, „mijlocire absolută")	«Raţionalul, adevărul pe care îl cunosc, este, desigur, obţinut printr-o înaintare ce porneşte de la ceea ce ţine de obiect ca obiect sensibil, singular, determinat, existent, dar ceea ce cunoaşte în sine raţiunea este, în aceeaşi măsură, **necesitatea** sau **universalul** fiinţării, este esenţa gîndirii, după cum este şi esenţa lumii» (352).

LEUCIP

Dezvoltarea istorică a filozofiei „trebuie să corespundă" (??) dezvoltării filozofiei logice	368: «Dezvoltarea istorică a filozofiei trebuie să corespundă dezvoltării logice a filozofiei; dar în aceasta din urmă trebuie să existe locuri care rămîn în afara dezvoltării istorice».

Avem aici o cugetare foarte profundă şi foarte justă, în esenţă materialistă (istoria reală este baza, temeiul, fiinţarea, *după care* vine conştiinţa).

* — destin. — *Nota trad.*
** logos. — *Nota trad.*

Leucipp spune că atomii sînt invizibili, «din cauza micimii corporalității lor» (369), iar Hegel obiectează că aceasta este numai „Ausrede"* (ib.), că „das Eins"** nu se poate vedea, că „das Princip des Eins"*** este „ganz ideell"**** (370), că Leucipp nu este „empirist", ci idealist.

((?? *interpretare forțată*
(a idealistului Hegel, vădit forțată.))

([Adaptîndu-l pe Leucip la logica sa, Hegel se dedă la perorații pe tema importanței, „măreției" principiului (368) Fürsichsein*****, pe care-l regăsește la Leucipp. Miroase oarecum a interpretare trasă de păr.]******
Dar există aici și un grăunte de adevăr: nuanța („momentul") separării; întrerupere în progresivitate; momentul ștergerii contradicțiilor; întreruperea continuității, — atomul, unul. (Comp. 371 i.f.: «Unul și continuitatea sînt opușii»...
Logica lui Hegel nu poate fi *aplicată* întocmai și nu poate fi *luată* așa cum se prezintă. *Trebuie extrase* din ea nuanțele logice (gnoseologice), curățind-o de *Ideenmystik*******: și aceasta înseamnă o muncă considerabilă.)

«De aceea atomistica se opune, în general, reprezentării creației și conservării lumii de către o ființă străină acesteia. În atomistică, științele naturii se simt pentru prima oară eliberate de necesitatea de a găsi un temei al existenței lumii. Fiindcă, dacă ne reprezentăm natura ca fiind creată și conservată de către altcineva, atunci trebuie să ne-o reprezentăm nu ca existînd de la sine, ci ca avîndu-și conceptul în afara ei, adică avînd un temei în afara ei; ea, ca atare, nu are temei, și nu poate fi înțeleasă decît dacă se pornește de la voința altuia: așa cum este,

materialism (acest cuvînt îi inspiră teamă lui Hegel, care strigă: piei din ochii mei!) versus atomism

* — «un fel de a vorbi». — *Nota trad.*
** — «unul». — *Nota trad.*
*** — principiul unului». — *Nota trad.*
**** — de natură cu totul ideală». — *Nota trad.*
***** ființare pentru sine». — *Nota trad.*
****** In manuscris, aceste cinci rînduri sînt șterse. — *Nota red.*
****** — *mistica ideilor.* — *Nota trad.*

ea este întîmplătoare, lipsită de necesitate și de concept în ea însăși. În reprezentarea proprie atomisticii avem însă reprezentarea însinelui, a naturii în genere, adică gîndul se găsește în ea pe sine însuși»... (372—373).

N.B. Expunînd, după Diogene Laerțiu, IX, § 31—33, atomistica lui Leucipp, „vîrtejurile" (Wirbel — δίνην)* atomilor, Hegel nu găsește aici nimic interesant («nu prezintă nici un interes»..., «descriere goală», «reprezentări tulburi și confuze», p. 377 i.f.).

Orbirea lui Hegel, îngustime de idealist!!

DEMOCRIT

Hegel behandelt** pe Democrit cît se poate de stiefmütterlich***, în total p. 378—380! Idealistul nu suportă spiritul materialismului!! El citează cuvintele lui Democrit (p. 379):

«Potrivit opiniei (νόμῳ) există cald, potrivit opiniei există rece și tot potrivit ei există culoare, dulce și amar; potrivit adevărului (ἐτεῇ) însă există numai indivizibilii [atomii] și vidul» (Sextus Empiricus. Adversus Mathematicos****, VII, § 135)[121].

Și trage concluzia:

...«Astfel, vedem că Democrit a exprimat în chip mai precis deosebirea ce există între momentul ființării în sine și momentul modului ființării pentru un altul»... (380).

„idealism rău" (senzația *mea*) comp. Mach[122]

Prin această concepție „se deschid larg porțile" „idealismului rău", care spune: „*meine* Empfindung*****, *mein*"...

* Diogene Laerțiu p. 235 «vertiginem» — traducere latină.
** — tratează. — *Nota trad.*
*** vitreg. — *Nota trad.*
**** — împotriva matematicienilor. — *Nota trad.*
**** — «senzația *mea*». — *Nota trad.*

...«Se afirmă o diversitate sensibilă, lipsită de concept, a senzației, în care nu există rațiune și cu care acest idealism nu-și mai bate capul».

Hegel versus* E. Mach...

FILOZOFIA LUI ANAXAGORA

Anaxagora. Νοῦς** este „cauza universului și a oricărei ordini“, și Hegel explică:

...«Gîndul obiectiv... rațiunea în univers și în natură, sau, așa cum vorbim despre existența genurilor în natură, ele sînt generalul. Cîinele este un animal, acesta este genul lui, ceea ce posedă el; el însuși este acest gen, genul lui, substanța lui. Această lege, acest intelect, această rațiune este ea însăși imanentă în natură, este esența naturii; ea nu se formează din afară, așa cum fac, de exemplu, oamenii un scaun» (381—382).

N.B.: conceptul de gen este „esența naturii“, este **l e g e a...**

„Νοῦς este același lucru cu sufletul“ (Aristotel despre Anaxagora), p. 394

și...*** lămurirea acestui *s a l t* de la generalul din natură la *suflet*; de la obiect la subiect; de la materialism la idealism. C'est ici que ces extrêmes se touchent (et se transforment!)****.

Cu privire la homeomeriile[123] lui Anaxagora (particule de același fel ca și corpurile întregi), Hegel scrie:

«Transformarea trebuie luată într-un dublu sens: din punctul de vedere al existenței și din acela al conceptului»... (403—404). De exemplu, se spune: dacă îndepărtăm apa, rămîn pietrele; la fel, dacă suprimăm culoarea albastră, rămîne cea roșie etc.

transformare (semnificația ei)

* — contra. — *Nota trad.*
** — rațiunea. — *Nota trad.*
*** Un cuvînt din manuscrisul lui V. I. Lenin a rămas nedescifrat. — *Nota red.*
**** — Tocmai aici extremele se ating (și se transformă! . *Nota trad.*

«Însă așa stau lucrurile numai potrivit existenței, potrivit conceptului; ele nu există decît unul prin altul; aceasta este necesitatea interioară». După cum din corpul viu nu se poate scoate inima fără să se distrugă și plămînii etc.

«La fel, natura există numai în unitate, după cum creierul există numai în unitate cu celelalte organe» (404);

totuși, unii înțeleg prin transformare prezența unor mici particule, calitativ determinate, și creșterea (respectiv micșorarea) |îmbinarea și separarea| lor. Cealaltă concepție (Heraclit) este aceea a transformării lui *ceva* în *altceva* (403).

La Hegel, între existență și concept este, probabil, aceeași deosebire ca, de pildă, între faptul (ființarea) luat izolat, smuls din legătură, și legătură (concept), corelație, înlănțuire, lege, necesitate.

415: ...«Conceptul este ceea ce lucrurile sînt în sine și pentru sine»...

Spunînd că iarba este un scop pentru animal, iar acesta pentru om etc. etc., Hegel încheie:

«Avem aici un cerc care se încheie în sine, dar a cărui încheiere este și trecerea într-un alt cerc; un vîrtej al cărui centru, în care el se întoarce, se află situat chiar pe periferia unui alt cerc superior, care îl înghite»... (414).

N.B.: „generalul" ca „esență"

Pînă acum, afirmă el, anticii ne-au dat puțin: «Generalul este o determinare săracă; oricine știe ce e generalul, dar nu oricine știe ce e el ca esență» (416).

...«Dar aici începe o dezvoltare mai determinată a raportului dintre conștiință și ființare, dezvoltarea naturii cunoașterii ca o cunoaștere a adevărului» (417). «Spiritul a înaintat pînă la poziția de pe care el a exprimat esența ca gînd» (418). || „dezvoltarea naturii cunoașterii"

«Această dezvoltare a generalului în care esența trece cu totul de partea conștiinței, o găsim în atît de defăimata înțelepciune universală a sofiștilor» (418).

((Sfîrșitul volumului I)) |Volumul al II-lea începe cu sofiștii.|

VOLUMUL AL XIV-LEA. AL DOILEA VOLUM DIN ISTORIA FILOZOFIEI

FILOZOFIA SOFIŞTILOR

Referindu-se la sofişti[124], Hegel insistă extrem de amănunţit asupra ideii că în sofistică există un element comun oricărei culturi (Bildung) în general, inclusiv a noastră, şi anume punerea în evidenţă a *argumentelor* (Gründe) şi Gegengründe*, „raţionare pe bază de argumente", arta de a găsi *în toate* unele puncte de vedere din cele mai diferite; ((subiectivism — lipsă de obiectivism)). Vorbind despre Protagora şi despre celebra lui teză (omul este măsura tuturor lucrurilor), Hegel îl apropie de *Kant:*

Protagora şi Kant

...«Omul este măsură a toate, — omul este deci subiectul în genere, ceea ce este (das *Seinde*), prin urmare nu există în mod izolat, ci există pentru cunoştinţa mea; în ceea ce este obiectiv, conştiinţa este, în esenţă, aceea care produce conţinutul; tocmai în acest proces constă, mai ales, activitatea gîndirii subiective. Şi tocmai acest lucru ajunge pînă la filozofia modernă. Kant spune că noi nu cunoaştem decît fenomenele; cu alte cuvinte, ceea ce ni se prezintă ca obiectiv, ca realitate, trebuie considerat numai în raportul său cu conştiinţa şi nu există fără acest raport»... (31)**.

Al doilea „moment" este obiectivismul (das Allgemeine***); «el este afirmat de mine, dar este şi în sine obiectiv universal, fără să fie afirmat de mine»... (32).

* contraargumente. — *Nota trad.*
** *Hegel.* Werke, Bd. XIV, Berlin, 1833. *Nota red.*
*** — generalul, universalul. — *Nota trad.*

Diese „Relativität"* (32). «Totul este deci numai relativ adevărat» (33), după Protagora.	relativismul sofiştilor...
...«La Kant, fenomenul nu este altceva decît un şoc din afară, un *X*, un ce necunoscut, care primeşte aceste determinări prin simţurile noastre, prin noi. Chiar dacă există un temei obiectiv pentru ca noi să spunem că un lucru e rece, iar altul e cald, şi deci putem spune că ele trebuie să cuprindă în sine ceva ce le deosebeşte unul de altul, totuşi caldul şi recele există numai în senzaţiile noastre; la fel în ceea ce priveşte faptul că există lucruri ş.a.m.d. ...astfel, experienţa a fost numită fenomen» (34).	Kant şi sofiştii şi fenomenologismul[125] à la Mach N.B.
«Lumea este fenomen nu pentru că este pentru conştiinţă, adică pentru că fiinţarea ei este doar relativă pentru conştiinţă, dar ea este şi în sine fenomen» (35).	nu numai relativism
...«O profunzime mult mai mare a atins acest scepticism la Gorgias»... (35).	scepticism
...«*D i a l e c t i c a* lui»..., a lui Gorgias, sofistul | de mai multe ori: p. 36, id. p. 37.	N.B.
Tiedemann spunea că Gorgias a mers mai departe decît „bunul-simţ" al omului. Şi Hegel rîde de el: **orice** filozofie merge *m a i d e p a r t e* decît „bunul-simţ", deoarece bunul-simţ nu este filozofie. Pînă la Copernic era *contrar* bunului-simţ să spui că pămîntul se învîrteşte.	Hegel despre „bunul-simţ"
«Acesta» (der gesunde Menschenverstand**) «este modul de a gîndi al unei epoci în care sînt cuprinse toate prejudecăţile» (36).	Bunul-simţ = prejudecăţile vremii respective

* — Această «relativitate». — *Nota trad.*
** — bunul-simţ. — *Nota trad.*

Gorgias (p. 37): 1) nimic nu există. Nu există nimic
2) chiar dacă există ceva, nu poate fi cunoscut
3) chiar dacă poate fi cunoscut, nu este posibil să se comunice ceea ce este cunoscut.

...«Gorgias îşi dă seama că acestea» (fiinţarea şi nefiinţarea, suprimarea lor reciprocă) «sînt momente care dispar; reprezentarea inconştientă posedă şi ea acest adevăr, dar nu ştie nimic despre el»... (40).

„Momente evanescente“ = fiinţarea şi nefiinţarea. Aceasta este o minunată definiţie a dialecticii!!

Gorgias, „realismul absolut“ (şi Kant)

...«Gorgias: α) duce o polemică justă contra realismului absolut, care, avînd o reprezentare, îşi închipuie că posedă lucrul însuşi, pe cînd în realitate nu posedă decît un ce relativ; β) alunecă în idealismul rău al timpurilor moderne: «ceea ce este gîndit este întotdeauna subiectiv, deci nu e ceea ce este; prin gîndire noi transformăm ceea ce este în ceva gîndit»»... (41).

(Şi mai jos (p. 41 i.f.) *Kant* este menţionat încă o dată.)

dialectica în obiectul însuşi

De adăugat despre Gorgias*: el pune problemele fundamentale sub alternativa: „sau — sau“. «Aceasta însă nu este o adevărată dialectică; ar fi necesar să se demonstreze că obiectul este întotdeauna în mod necesar într-o anumită determinare, iar nu în sine şi pentru sine. Obiectul se descompune numai în asemenea determinări; dar de aici nu rezultă nimic care să fie contra naturii obiectului însuşi» (39).

* Acest extras şi cel următor, în legătură cu filozofia lui Gorgias, au fost făcute de V.I. Lenin ceva mai tîrziu cu prilejul conspectării filozofiei lui Socrate; vezi volumul de faţă, pag. 229–231. — *Nota red.*

Încă o completare despre Gorgias:

Expunînd concepția lui, după care ceea ce este nu poate fi exprimat, comunicat: «Vorbirea prin care ar fi să se arate ceea ce este nu este ceea ce este; ceea ce se comunică nu ceea ce este, ci numai vorbirea» (Sextus Empiricus. „Adversus Mathematicos". VII. § 83—84), *p. 41*; Hegel scrie: «Ceea ce este nici nu e conceput ca ființînd, ci conceperea lui înseamnă transformarea lui în universal».

N.B.

comp. Feuerbach[126]

...«Acest ce nu poate fi exprimat absolut de loc»...

Fiecare cuvînt (vorbire) *generalizează* deja; comp. Feuerbach[127].

Simțurile arată realitatea; gîndul și cuvîntul arată generalul.

Cuvintele de încheiere a paragrafului despre sofiști: «Prin urmare, sofiștii au avut ca obiect al cercetării lor și dialectica, filozofia generală; ei au fost gînditori profunzi»... (42).

FILOZOFIA LUI SOCRATE

Socrate — «personalitate istorică universală» (42), „cea mai interesantă" (ib.) din filozofia antică — „subiectivitatea gîndirii" (42) [„libertatea conștiinței de sine" (44)].

«În aceasta constă ambiguitatea dialecticii și a sofisticii; ceea ce este obiectiv dispare»: este oare accidental subiectivul sau este în sine („an ihm selbst"*) obiectivul și universalul? (43)**.

«Gîndirea adevărată cugetă în așa fel, încît conținutul ei este în același timp nu subiectiv, ci obiectiv» (44), și la Socrate și la Platon vedem nu numai subiectivitate («proclamarea conștiinței ca factor care decide este un element comun lui» — lui Socrate — «și sofiștilor»), ci și obiectivitate.

---

* «în el însuși». — *Nota trad.*

** În manuscris, imediat după acest alineat și separat de el prin două linii drepte, a fost intercalat un extras despre filozofia lui Gorgias, care începe cu cuvintele: «De adăugat despre Gorgias»... (vezi volumul de față, p. 228). — *Nota red.*

N.B.

«Obiectivitatea are aici» (la Socrate) «sensul universalității care este în sine și pentru sine, iar nu pe acela al obiectivității exterioare» (45) — id. 46: «nu obiectivitate exterioară, ci universalitate spirituală»...

Și două rînduri mai jos:

Kant

«Idealul kantian este fenomen ce nu este obiectiv în sine»... (46).

ingenios!

Socrate spunea despre metoda sa că e *Hebammenkunst** (p. 64) (moștenită de la mama sa) ((mama lui Socrate=moașă)), care ajută gîndurilor să se nască.

Werden = Nichtsein und Sein**

Exemplul lui Hegel: oricine știe ce este devenirea, dar ne mirăm dacă, reflectînd (reflektierend) asupra ei, găsim că «în devenire avem și ființarea și neființare», ceea ce este «o diferență pur și simplu enormă» (67).

Menon („Meno" Platós)[128] îl compara pe Socrate cu un pește-torpilă (Zitteraal), care îl face „narkotisch"*** pe oricine-l atinge (69): și eu, spunea el, sînt narcotizat și *n u p o t* răspunde****.

très bien dit!!*****

...«Ceea ce trebuie să aibă pentru mine valoare de adevăr, de dreptate este spirit din spiritul meu. Dar ceea ce spiritul scoate astfel din sine însuși, ceea ce are astfel valoare pentru el trebuie să fie scos din el ca universal, ca spirit care acționează în calitate de universal, iar nu din pasiunile, interesele, poftele, capriciile, scopurile arbitrare, înclinațiile lui etc. Este adevărat că acestea sînt de asemenea ceva interior, «sădit în noi de natură», dar ele ne sînt proprii numai în mod natural»... (74—75).

* — *arta moșitului.* — *Nota trad.*

** — Devenire — neființă și ființă. — *Nota trad.*

*** — «il narcotizează». — *Nota trad.*

**** În manuscris, imediat după acest alineat și separat de el prin două linii drepte, a fost intercalat un extras despre filozofia lui Gorgias, care începe cu cuvintele: «Încă o completare despre Gorgias...» vezi volumul de față, p. 229. *Nota red.*

***** — foarte bine zis!! — *Nota trad.*

Idealismul inteligent este mai aproape de materialismul inteligent decît materialismul prost.
În loc de idealism inteligent: idealism dialectic; în loc de materialism prost: materialism metafizic, nedezvoltat, mort, gr solan, inert.

De studiat:
Plehanov a scris despre filozofie (despre dialectică), probabil, pînă la 1 000 de pagini (Beltov + contra lui Bogdanov + contra kantienilor + Problemele fundamentale etc. etc.)[129]. Din ele, nil* *despre* Logica mare, despre *semnificația* ei, despre ideile *ei* (adică *propriu-zis* despre dialectică ca știință filozofică)!! — N.B.

Protagora: „omul este măsura tuturor lucrurilor". Socrate: „omul, ca ființă care gîndește, este măsura tuturor lucrurilor" (75). — O nuanță!

În „Memorabile", Xenofon ni l-a zugrăvit pe Socrate mai bine, mai exact și mai fidel decît Platon[130] (p. 80—81).

SOCRATICII

Referindu-se la sofismele în legătură cu „grămada" și „chelul", Hegel revine asupra trecerii cantității în calitate, și invers: dialectica (p. 139—140).

143—144: Arată în mod amănunțit că «limba exprimă, în esență, numai ceea ce este general; dar ceea ce este gîndit este singularul, particularul. De aceea nu se poate exprima în limbă ceea ce este gîndit».
(„Acesta"? Cuvîntul cel mai general) — N.B. în limbă există numai *generalul*

* — nimic. — *Nota trad.*

Cine este *acesta?* Sînt *eu*. Toți oamenii sînt eu. *Das* Sinnliche?* Acesta este *generalul* etc. etc. „Acesta"?? Fiecare este „Acesta".

De ce nu poate fi numit singularul? Fiecare obiect de un anumit gen (bunăoară de genul masă) se deosebește prin ceva de celelalte.

«În general, faptul că în filozofare universalul este afirmat ca valabil, așa încît numai el poate fi exprimat, în timp ce «acesta», la care ne gîndim, nu poate fi de loc exprimat — este un gînd, o conștiință la care încă n-a ajuns de loc cultura filozofică a timpurilor noastre».

Hegel se referă aici și la „scepticismul epocii noastre" (143) [al lui Kant?] și la cei care spun «că certitudinea senzorială conține adevăr».

Fiindcă das Sinnliche «este ceva general» (143).

N.B. Prin aceasta Hegel lovește în orice materialism, *afară* de cel dialectic. N.B.

A da un nume? — dar numele este ceva întîmplător și nu exprimă *Sache selbst*** (cum să exprime singularul?) (144).

Hegel și materialismul dialectic

Hegel „credea", gîndea în mod serios că materialismul ca filozofie este ceva imposibil, întrucît filozofia este știința gîndirii, a *generalului*, iar generalul este gînd. El repeta aici greșeala idealismului subiectiv, pe care l-a numit întotdeauna idealism „rău". Idealismul obiectiv (și, mai mult încă, idealismul absolut), mergînd în zig-zag (făcînd tumbe), s-a apropiat **complet** de materialism, iar în parte chiar *s-a transformat în el*.

* — Sensibilul? — *Nota trad.*

** — *însăși esența lucrului.* — *Nota trad.*

Cirenaicii[131] considerau ca adevărată senzație «nu *ceea ce este* în ea, nu conținutul senzației, ci însăși senzația ca atare» (151).

senzația în teoria cunoașterii a cirenaicilor...

«Principiul fundamental al școlii cirenaicilor este, prin urmare, senzația, care trebuie să fie criteriul adevărului și al binelui»... (153).

«Senzația este singularul nedeterminat» (154), iar dacă include și gîndire, atunci apare generalul și dispare «pura subiectivitate».

(Fenomenologii à la Mach & Co. în problema *generalului*, a „legii", a „necesității" etc. devin *i n e v i t a b i l* idealiști.)

N.B.* cirenaicii și Mach & Co.

Un alt cirenaic, Hegesias, «a recunoscut» «tocmai această nepotrivire dintre senzație și generalitate»... (155).

Se confundă senzația ca principiu al teoriei cunoașterii cu senzația ca principiu etic. N.B. acest lucru. Dar Hegel *a desprins* teoria cunoașterii.

FILOZOFIA LUI PLATON

Cu privire la planul lui Platon, potrivit căruia statul urmează să fie condus de filozofi[133]:

...«Terenul istoriei este altul decît acela al filozofiei»...

...«Trebuie să știm ce este acțiunea: acțiunea este activitatea subiectului ca atare, îndreptată spre înfăptuirea unor scopuri particulare. Toate aceste scopuri nu sînt decît niște mijloace de realizare a ideii, deoarece *ea* este puterea absolută» (193).

În istorie scopurile particulare creează „ideea" (legea istoriei)

* Comp. Ueberweg-Heinze, § 38, p. 122 (ediția a 10-a), și tot despre aceștia în „Theetet"[132] al lui Platon. Scepticismul și subiectivismul lor (al cirenaicilor).

În legătură cu doctrina lui Platon despre idei:

„puritatea“ (= lipsa de viață?) a conceptelor generale

...«deoarece intuiția sensibilă nu ne arată *nimic în formă pură*, așa cum este el în sine» („Phaedo“[134]), p. 213; de aceea, spune el, corpul este o piedică pentru suflet.

N.B. dialectica cunoașterii N.B.

Semnificația *generalului* este contradictorie: el este inert, este impur, incomplet etc. etc., însă este numai *o treaptă* spre cunoașterea *concretului*, fiindcă noi nu cunoaștem niciodată concretul în întregime. O sumă *infinită* de concepte generale, de legi etc. ne dă *concretul* în plenitudinea lui.

N.B.

Mișcarea cunoașterii spre obiect nu poate fi efectuată decît dialectic: a da înapoi pentru a nimeri mai bine — reculer pour mieux sauter (savoir?)*. Linii care se întîlnesc și se separă, cercuri care se ating între ele. Knotenpunkt** = practica omului și a istoriei omenești.

(Practica = criteriul coincidenței uneia dintre laturile infinite ale realului)

Aceste Knotenpunkte reprezintă o unitate a contradicțiilor, în care ființarea și neființarea, ca momente evanescente, coincid pentru moment în momentele date ale mișcării (= ale tehnicii, istoriei etc.).

„dialectică goală“ la Hegel

Analizînd dialectica lui Platon, Hegel încearcă încă o dată să arate care e deosebirea dintre dialectica subiectivă, sofistică, și dialectica obiectivă:

«Totul este unu — spunem noi despre fiecare lucru: «acest lucru este unu, și tot astfel

* — a da înapoi pentru a sări (a cunoaște?) mai bine. — *Nota trad.*

** — Punct nodal. — *Nota trad.*

arătăm în el multiplicitatea, multe părți și calități» —, dar prin aceasta noi spunem: «acest lucru este unu într-o privință cu totul alta decît aceea în care el este multiplu»; noi nu legăm între ele aceste două gînduri. În felul acesta, reprezentarea și vorbirea vin și pleacă de la unul la celălalt. Acest du-te-vino, care are loc în mod conștient, este o dialectică goală, care nu unește între ei opușii și nu duce la unitate» (232).

N.B.

„dialectica goală"

P l a t o n în „Sofistul"[135]:

«Ceea ce este greu și adevărat este să arăți că ceea ce este altul este și același, iar ceea ce este același este un altul, și anume sub unul și același raport» (233).

N.B.

«Dar trebuie să ne dăm seama că conceptul nu este nici numai ceea ce este nemijlocit în adevăr, cu toate că el este ceea ce este simplu, dar simplitatea lui este de natură spirituală, el este în esență gîndul reîntors în sine (nemijlocit este numai acest roșu etc.), și nici numai ceva care se reflectă pe sine în sine, numai obiectul conștiinței, ci el există și în sine, adică este esență obiectivă»... (245).

N.B.
obiectivism

Conceptul nu este ceva nemijlocit (deși conceptul este un lucru „simplu", dar această simplitate este „spirituală", simplitatea ideii); nemijlocită este numai senzația de „roșu" („acesta este roșu") etc. Conceptul nu este „numai un obiect al conștiinței", el este *e s e n ț a o b i e c t i v ă* (gegenständliches Wesen), este ceva an sich, „în sine".

...«Această conștiință despre natura conceptului n-a fost exprimată de Platon într-un mod atît de precis»... (245).

Hegel se ocupă în mod amănunțit de „filozofia naturii" a lui Platon, de mistica arhi-absurdă a unor idei de felul acesta: «esența lucrurilor sensibile o constituie triunghiurile»

idealismul și mistica la *Hegel* (și la Platon)

(265) și alte asemenea baliverne mistice. Și acest lucru este cît se poate de caracteristic! Misticul, idealistul, spiritualistul Hegel (ca și întreaga filozofie oficială contemporană, idealistă și clericală) proslăvește și rumegă misticismul și idealismul în istoria filozofiei, ignorînd și tratînd cu dispreț materialismul. Comp. Hegel despre Democrit —nil!! Despre Platon, o mulțime de baliverne mistice.

Vorbind despre republica lui Platon și despre părerea curentă că aceasta ar fi o himeră, Hegel repetă ideea sa favorită:

realul este rațional[136]

...«Ceea ce este real este rațional. Însă trebuie să știm să deosebim ceea ce este într-adevăr real; în viața de toate zilele totul este real, dar există o deosebire între lumea fenomenelor și realitate»... (274).

FILOZOFIA LUI ARISTOTEL

Părerea, destul de răspîndită, că filozofia lui Aristotel, spre deosebire de *idealismul* lui Platon, este *„realism"* (299) (id. p. 311, „empirism") este lipsită de temei. ((Și aici Hegel dă, în multe privințe, o interpretare *vădit* idealistă.))

N.B. N.B. Vorbind despre polemica lui Aristotel cu teoria ideilor a lui Platon, Hegel *estompează* trăsăturile ei materialiste (comp. *322—323* etc.)[137].

((numai că trebuie inversat)) întocmai!

L-a luat gura pe dinainte: «Proslăvirea lui Alexandru» (a lui Alexandru Macedon, discipolul lui Aristotel)..., «din care face o zeitate, nu este ceva surprinzător... dumnezeu și omul nu sînt, în genere, atît de străini unul de altul»... (305).

Hegel a ciuntit complet critica făcută

Hegel vede idealismul lui Aristotel în ideea lui despre dumnezeu (326). ((Desigur, aceasta este idealism, dar un idealism mai obiectiv, *mai îndepărtat* și

mai general decît idealismul lui Platon, și de aceea în filozofia naturii el este mai adeseori = cu materialismul.))

de Aristotel „ideilor" lui Platon

Critica făcută de Aristotel „ideilor" lui Platon este o critică a *idealismului ca idealism în general:* fiindcă originea conceptelor, a abstracțiilor este identică cu aceea a „legii", a „necesității" etc. Idealistul Hegel a ocolit cu lașitate faptul că Aristotel (în critica făcută de el ideilor lui Platon) a subminat *bazele* idealismului.

N.B.

Cînd *un* idealist critică bazele idealismului unui *alt* idealist, cel care cîștigă este întotdeauna *materialismul.* Comp. Aristotel versus Platon etc. Hegel versus Kant etc.

«Leucipp și Platon spun că mișcarea este veșnică, dar ei nu spun de ce» (Aristotel. „*Metafizica*", XII, 6 și 7), p. 328.

Aristotel invocă într-un mod *cît se poate* de jalnic pe dumnezeu *împotriva* materialistului Leucipp și a idealistului Platon. Aristotel dă dovadă aici de eclectism. Dar Hegel *ascunde* slăbiciunea de dragul *misticii!*

Adept al dialecticii, Hegel n-a putut să înțeleagă trecerea *dialectică de la* materie *la* mișcare, *de la* materie *la* conștiință, îndeosebi pe cea de-a doua. Marx a corectat greșeala (sau slăbiciunea?) misticului.

N.B.

Este dialectică nu numai trecerea de la materie la conștiință, ci și cea de la senzație la gîndire etc.

Prin ce se deosebește o trecere dialectică de una nedialectică? Prin salt. Prin caracterul ei contradictoriu. Prin întreruperea gradualitățiii. Prin unitatea (identitatea) ființării și neființării.

Următorul pasaj arată deosebit de limpede cum acoperă Hegel slăbiciunile idealismului lui Aristotel:

«Aristotel gîndește obiectele, și, întrucît sînt ca gînduri, ele sînt în adevărul lor; aceasta este οὐσία* lor.

naiv!! Asta nu înseamnă că prin aceasta obiectele naturii ar fi ele însele gînditoare. Obiectele sînt gîndite de mine în mod subiectiv; în cazul acesta, gîndul meu este și conceptul lucrului, iar acest concept este substanța lucrului. În natură conceptul nu există ca gînd, în această formă liberă, ci are carne și sînge; dar carnea și sîngele posedă suflet, și acest suflet este conceptul său. Aristotel înțelege ce sînt lucrurile în sine și pentru sine; și aceasta este tocmai οὐσία lor. Conceptul nu există pentru sine însuși. El este limitat prin exterioritate. Definiția obișnuită a adevărului este aceasta: «adevărul este concordanța dintre reprezentare și obiect». Dar însăși reprezentarea nu este decît o reprezentare oarecare, eu încă nu sînt de loc în concordanță cu reprezentarea mea (cu conținutul ei): eu îmi reprezint casa, grinzile, dar eu însumi nu sînt așa ceva, sînt altceva decît reprezentarea casei. Numai în gîndire există o adevărată concordanță între obiectiv și subiectiv. *Acesta sînt eu* (subliniat de Hegel). Prin urmare, Aristotel se situează pe punctul de vedere cel mai înalt; nici nu putem dori o cunoaștere mai profundă» (332—333).

„În natură" conceptele nu există „în această formă liberă" (în aceea a gîndirii și fanteziei *omului!!*). „În natură", conceptele au „carne și sînge". — Perfect! Dar asta-i chiar materialism. Conceptele omului sînt *sufletul* naturii — aceasta nu este decît traducerea, în limbajul misticii, a faptului că în conceptele omului se reflectă *în mod original* (N.B.: *în mod original* și *d i a l e c t i c!!*) natura.

* — esență, substanța. — *Nota trad.*

P. 318—337 *numai* despre metafizica lui Aristotel!! Tot ce spune el în fond împotriva idealismului lui Platon este *camuflat!!* Îndeosebi este camuflată problema existenței *în afara* omului și a omenirii!!! = o problemă a materialismului!

Aristotel este empiric, dar un empiric care *gîndește* (340). «*Elementul empiric, sesizat în sinteza lui, este conceptul speculativ*»... (341). (Subliniat de Hegel).

comp. *Feuerbach:* a citi în înlănțuirea ei evanghelia simțurilor = a gîndi[138]

Concordanța conceptelor cu „sinteza", cu suma, rezumatul empiriei, al senzațiilor, al simțurilor, este *neîndoielnică* pentru filozofii de *toate* curentele. *De unde* vine această concordanță? De la dumnezeu (eu, ideea, gîndirea etc. etc.) sau de la (din) natură? Engels are dreptate în felul cum pune el această problemă[139].

N.B.

...«Forma subiectivă constituie esența filozofiei kantiene»... (341).

Kant

Cu privire la teleologia lui Aristotel:

...«Natura își are mijloacele în ea însăși, și aceste mijloace sînt și scop. Acest scop în natură este λόγος*-ul ei, raționalul adevărat» (349).

„scopul" și cauza, legea, legătura, rațiunea

...«Intelectul nu este numai gîndirea cu conștiința. Avem de-a face aici cu conceptul întreg, adevărat, profund al naturii, al vieții»... (348).

* — logos. — *Nota red.*

Rațiunea (intelectul), gîndirea, conștiința *fără natură*, fără să corespundă cu ea, este eroare. = materialism!

Ți-e și silă să vezi cum îl ridică Hegel în slăvi pe Aristotel pentru ale sale „wahrhaft spekulative Begriffe"* (373, despre „suflet" și despre multe altele), expunînd pe larg absurditățile lui vădit idealiste (= mistice).
Sînt voalate *toate ezitările* lui Aristotel între idealism și materialism!!!

În legătură cu părerile lui Aristotel despre „suflet", Hegel scrie:

s-a dat de gol cu „realismul"

«De fapt, orice universal este real ca particular, ca singular, ca existent pentru altul» (375), cu alte cuvinte este sufletul.

Aristotel. „De anima"**, II, 5:

senzație și cunoaștere

Aristotel se apropie de-a binelea de materialism

«Deosebirea» (dintre Empfinden și Erkennen***) «constă în faptul că ceea ce produce senzația se află în afară. Cauza acestui fapt constă în aceea că activitatea simțirii este îndreptată spre singular, în timp ce cunoașterea, dimpotrivă, este îndreptată spre universal, iar acesta se află, într-un anumit sens, în sufletul însuși ca substanță. De aceea oricine poate gîndi dacă vrea..., dar ca să simtă nu depinde de el; pentru aceasta este necesar ca obiectul care urmează a fi simțit să fie de față».

„Außen ist"**** — se află *în afara* omului, independent de el — iată ce constituie aici principalul. Acesta este materialism. Și Hegel începe wegschwatzen*****

* — «concepte cu adevărat speculative». — *Nota trad.*
** — «Despre suflet». — *Nota trad.*
*** — senzație și cunoaștere. — *Nota trad.*
**** — «este în afară». — *Nota trad.*
***** — să înece în flecăreala lui. *Nota trad.*

tocmai această bază, această temelie, această esență a materialismului:

«Acesta este punctul de vedere, cu totul just, al senzației», scrie Hegel și explică că „o latură pasivă" există, fără îndoială, în senzație, «indiferent dacă ea există subiectiv sau obiectiv, și în ambele cazuri este prezent momentul pasivității... Aristotel, cu acest moment al pasivității, nu rămîne în urmă față de idealism; senzația este totdeauna pasivă printr-una dintre laturile ei. Este idealist rău acela care își închipuie că pasivitatea și spontaneitatea spiritului rezidă în împrejurarea că determinarea dată este interioară sau este exterioară, ca și cum în senzație ar fi libertate; senzația este sferă a limitării»!!... 377—378.

N.B.!!

idealistul este prins asupra faptului!

((Idealistul astupă spărtura care duce spre materialism. Nu, nu este gleichgültig* dacă este *în afară* sau *înăuntru*. Tocmai în aceasta constă fondul problemei! „*In afară*" înseamnă materialism. „Înăuntru" = idealism. Recurgînd la termenul „*pasivitate*", trecînd sub tăcere pe cel folosit de Aristotel (**„în afară"**), Hegel a interpretat în alt mod pe acest *î n a f a r ă*. Pasivitate înseamnă tocmai: în afară!! Hegel înlocuiește idealismul *senzației* cu idealismul *gîndirii*; dar ***tot cu idealism***.))

N.B.

...«Idealismul subiectiv spune: nu există nici un fel de lucruri exterioare; acestea sînt feluri de-a fi determinate ale eului nostru. În ceea ce privește senzația, putem fi de acord cu această afirmație. Eu sînt pasiv în simțire, senzația este subiectivă; în mine este ființare, stare, mod determinat de a fi, iar nu libertate. Dacă senzația se află în afara mea sau în mine, nu are nici o importanță; ea *este*»...

N.B. eschivare de la *m a t e r i a l i s m*

* — indiferent. — *Nota trad.*

Urmează apoi vestita comparație a sufletului cu ceara, care-l face pe Hegel să se învîrtească întocmai ca diavolul înainte de utrenie și să vocifereze, nemulțumit de „neînțelegerea la care dă ea naștere adeseori“ (378—379).

N.B. sufletul = *ceară*

Aristotel spune („*De anima*“, II, 12): «Senzația este receptarea formelor simțite, fără materie»... «întocmai cum ceara primește în ea numai amprenta sigiliului de aur, fără a primi aurul însuși, ci numai forma lui pură». N.B.

„altfel“ în practică

eschivare lașă de la materialism

Hegel scrie: ...«în senzație receptăm numai forma, fără materie. Este altceva cînd acționăm practic, cînd mîncăm sau bem. În domeniul practic, în general, noi acționăm ca indivizi singulari și totodată ca indivizi singulari într-o ființare concretă, fiind noi înșine o astfel de ființare materială dată, și ne comportăm față de materie tot într-un mod material. Numai în măsura în care sîntem materiali putem să ne comportăm astfel; problema constă în faptul că existența noastră materială intră în acțiune» (379).

((El se apropie foarte mult de materialism și apoi se eschivează.))

Cînd vine vorba de „ceară“, Hegel se supără și ocărăște, spunînd că „acest exemplu oricine îl pricepe“ (380), că «mulți se opresc, în chip lipsit de finețe, la aspectul grosolan al comparației» (379) etc.

ha-ha!!

«În nici un caz sufletul nu trebuie să fie o ceară pasivă, care să-și primească determinările din afară»... (380).

...«El» (die Seele*) «transformă forma corpului exterior în propria sa formă»...

* — sufletul. — *Nota trad.*

A r i s t o t e l. *„D e a n i m a“*, III, 2:

...«Acţiunea a ceea ce este perceput senzorial şi a senzaţiei este una şi aceeaşi, şi unică; dar fiinţarea lor nu este una şi aceeaşi»... (381).

Aristotel

Şi Hegel comentează:

...«Este un corp care sună şi un subiect care aude; fiinţarea este de două feluri»... (382).

Hegel caută să ascundă slăbiciunea idealismului

Dar problema fiinţării *în afara* omului este lăsată la o parte!!! O eschivare sofistică *d e l a* materialism!

Vorbind despre gîndire, despre raţiune (νοῦς), Aristotel spune („De anima“, III, 4):

...«Senzaţia nu există fără corp, νοῦς este însă separabilă de corp»... (385)... «νοῦς este ca o carte în paginile căreia în realitate nu este scris nimic»; şi Hegel se supără din nou: «un alt exemplu faimos» (386), lui Aristotel i se atribuie exact contrariul de ceea ce gîndeşte el etc. etc. ((şi problema fiinţării *i n d e p e n d e n t e* de raţiune şi de om este disimulată!!)) — numai şi numai pentru a dovedi că, «prin urmare, Aristotel nu este realist»

tabula rasa

ha-ha!

ha-ha! se teme!!

A r i s t o t e l:

«De aceea cine nu simte nu cunoaşte nimic şi nu înţelege nimic; dacă cunoaşte (θεωρῇ*) ceva, este necesar să cunoască acest ceva şi ca reprezentare; căci reprezentările sînt ca nişte senzaţii, dar fără materie»...

Aristotel şi *m a t e r i a l i s m u l*

...«Problema dacă intelectul gîndeşte obiectele reale, atunci cînd face abstracţie de întreaga materie, urmează să fie examinată în mod special»... (389) şi Hegel *stoarce* din Aristotel

* contemplă. *Nota trad.*

concluzia că «νοῦς* și νοητόν ** sînt unul și același lucru» (390) etc. O mostră de răstălmăcire idealistă de către un idealist!! Denaturarea lui Aristotel pentru a face din el *un* idealist al sec. XVIII—XIX!!

denaturarea lui Aristotel

FILOZOFIA STOICILOR

Referitor la „criteriul adevărului" la *s t o i c i*[140] — „reprezentarea înțeleasă" (444—446) —, Hegel spune că conștiința compară numai reprezentarea cu reprezentarea (*nu cu obiectul:* „adevărul este concordanța dintre obiect și conștiință" = „vestita definiție a adevărului") și, prin urmare, totul constă în „logosul obiectiv, în raționalitatea lumii" (446).

Hegel împotriva stoicilor și a criteriului lor

«Gîndirea nu aduce nimic altceva decît forma universalității și a identității cu sine; în felul acesta, orice poate să concorde cu gîndirea mea» (449).

«Argumentele sînt ceva arbitrar; pentru orice se pot găsi temeiuri bune»... (469). «Problema care argumente trebuie să fie considerate drept bune depinde de scopul fixat, de interese»... (ib.).

există „temeiuri" pentru toate

FILOZOFIA LUI EPICUR

Vorbind despre Epicur (342—271 î.Hr.), Hegel se situează *d i n c a p u l l o c u l u i* (înainte chiar de a-și expune concepțiile) pe o poziție de luptă contra materialismului și declară:

«Totodată, se înțelege (!!) de la sine (!!) că, dacă se consideră drept adevăr ființarea percepută senzorial, prin aceasta se suprimă, în general, necesitatea conceptului, se fărîmițează totul, nemaiprezentînd nici un inte-

Calomnii la adresa materialismului De ce ??

* — rațiunea. — *Nota trad.*
** — inteligibilul prin rațiune. — *Nota trad.*

res speculativ şi, din contră, se afirmă o concepţie vulgară despre lucruri; şi, într-adevăr, în acest caz nu există nici o depăşire a punctului de vedere reprezentat de bunul-simţ comun sau, mai exact, totul este coborît la nivelul bunului-simţ comun»!! (473—474).

Calomnii la adresa materialismului!! „Necesitatea conceptului" nu „se suprimă" cîtuşi de puţin prin teoria *i z v o r u l u i* cunoaşterii şi al conceptului!! Neconcordanţa cu „bunul-simţ" este o năzbîtie stupidă a unui idealist. N.B.

Epicur a dat teoriei cunoaşterii şi a criteriului adevărului denumirea de *canonică**. Expunînd pe scurt această teorie, Hegel scrie:

«Ea este atît de simplă, încît nu poate fi nimic mai simplu, ea este abstractă, dar şi extrem de banală, şi se află, mai mult sau mai puţin, la nivelul conştiinţei obişnuite care începe să reflecteze. Este vorba de reprezentări psihologice obişnuite; ele sînt absolut juste. Din senzaţii ne formăm reprezentări care sînt universale; datorită acestui fapt, ele devin persistente. !!!! Înseşi reprezentările sînt controlate (bei der δόξα, Meinung**) cu ajutorul senzaţiilor, pentru a vedea dacă sînt persistente, dacă se repetă. Toate acestea sînt, în general, juste, dar cu totul superficiale, avem !!! aici primul început, mecanica reprezentării în ce priveşte primele percepţii»... (483).

„Primul început" este dat uitării şi denaturat de către idealism. Singur materialismul *d i a l e c t i c a legat* „începutul" cu continuarea şi cu sfîrşitul.

* În manuscris, cuvîntul «canonică» este unit, printr-o săgeată, cu cuvîntul «ea» de la începutul alineatului următor. — *Nota red.*

** — în parere. — *Nota trad.*

N.B.: p. *481* despre sensul *cuvintelor* după Epicur:

«Fiecare obiect capătă, datorită primei denumiri ce i s-a dat, evidența, actualitatea și claritatea sa» (Epicur: **Diogene Laerțiu,** X, § 33). Și Hegel: «Denumirea este ceva universal, aparține gîndirii, face ca ceea ce este multiplu să fie simplu» (481).

Epicur: obiectele sînt în afara noastră

«Cu privire la modul obiectiv, în genere, în care pătrunde în noi ceea ce se află în afara noastră, despre raportarea noastră înșine la obiectul datorită căruia se produc reprezentările, Epicur a emis următoarele considerații metafizice:

N.B. Teoria cunoașterii a lui Epicur...

«De la suprafața lucrurilor emană un flux neîntrerupt, care este imperceptibil pentru simțuri; și este imperceptibil din cauza emanației contrare, fiindcă lucrul însuși rămîne mereu plin, iar ceea ce îl umple păstrează, în corpurile solide, mult timp aceeași ordine și poziție a atomilor. Mișcarea acestor suprafețe care se desprind are loc cu o viteză extrem de mare în aer, deoarece nu este necesar ca ceea ce s-a desprins să aibă grosime». «Senzația nu contrazice o astfel de reprezentare, dacă ne îndreptăm atenția» (Zusehe) «asupra modului cum își produc imaginile efectele lor; ele produc un acord, o legătură de simpatie între lumea exterioară și noi. Prin urmare, trece ceva de la ele, încît astfel în noi este dat ceva, ca exterior». «Și, datorită faptului că emanația pătrunde în noi, luăm cunoștință de natura determinată a unei senzații; această natură determinată rezidă în obiect și curge astfel în noi» (p. 484—485, *Diogene Laerțiu*, X, § 48—49).

Genialitatea presupunerilor lui Epicur (cu 300 de ani î.Hr., adică cu peste 2 000 de ani înainte de Hegel), de exemplu, în legătură cu lumina și cu viteza ei.

Hegel* *a ascuns* (N.B.) pur şi simplu ceea ce e *principal:* (N.B.) fiinţarea lucrurilor *în afara* conştiinţei omului şi *independent* de ea,

— toate acestea Hegel le *ascunde* şi spune numai:

...«Acesta este un mod cu totul banal de a-ţi reprezenta simţirea (senzaţia). Epicur a ales pentru adevăr criteriul cel mai uşor, descori întîlnit şi astăzi, întrucît acest adevăr nu este perceput prin văz, şi anume: este adevărat dacă nu e contrazis de ceea ce vedem, auzim etc. Căci, de fapt, nu pot fi văzute nişte produse ale gîndirii cum sînt atomii, desprinderea suprafeţelor etc. [se poate, desigur, vedea şi auzi ceva deosebit]**; dar ceea ce este văzut, pe de o parte, şi ceea ce este reprezentat şi imaginat, pe de altă parte, se acomodează foarte bine unul lîngă altul. Dacă le lăsăm separate, ele nu se contrazic, deoarece contradicţia apare numai acolo unde există un raport»... (485—486).

o mostră de denaturare şi calomniere a materialismului de către un idealist

Hegel a *ocolit*, teoria cunoaşterii a lui Epicur şi s-a apucat să vorbească *despre altceva*, de care Epicur nu se ocupă *aici* şi *care este compatibil* cu materialismul!!

P. (486):

După Epicur, eroarea provine din *întreruperea* produsă în mişcare (în mişcarea de la obiect la noi, la senzaţie sau la reprezentare?).

«Este imposibil — scrie Hegel — să existe o alta (teorie a cunoaşterii) mai săracă» (486).

* De aici manuscrisul lui V.I. Lenin continuă într-un nou caiet, pe a cărui copertă scrie: «Hegel», iar la începutul primei pagini: «Istoria filozofiei de Hegel, *continuare* (vol. 2) de la Epicur (vol. 14, Berlin, 1833, p. 485)». — *Nota red.*

** În conspectul lui V. I. Lenin, cuvintele din paranteza pătrată sînt şterse. — *Nota red.*

Totul va părea *dürftig** dacă va fi denaturat și prădat.

Acest *și* este minunat!!!! Epicur (341—270 î. Hr.), Locke *(1632–1704)* Diferență = 2 000 de ani

După Epicur, sufletul este un ansamblu de atomi grupați într-o „anumită" ordine. «Lucrul acesta l-a spus și (!!!) Locke... Toate acestea sînt vorbe goale»... (488) ((nu, acestea sînt ipoteze geniale, care *indică științei*, iar nu clericalismului, calea pe care trebuie s-o urmeze)).

N.B. N.B. (489) id. (490):

dar electronii?

Epicur atribuie atomilor o „**krummlinigte**" **Bewegung****, ceea ce e cît se poate de „arbitrar și plicticos" (489) la Epicur ((dar „dumnezeu" la idealiști???)).

absurditate! minciună! calomnie!

«Sau, bunăoară, Epicur neagă, în general, orice concept, precum și generalul ca esență»... (490), cu toate că atomii lui «posedă ei înșiși tocmai această natură de a fi gînd» ...«toată inconsecvența empiricilor»... (491).

N.B.

Prin aceasta *se ocolește* esența *materialismului* și a dialecticii materialiste.

îi pare rău de dumnezeu!! canalie idealistă!!

«La Epicur nu există... un scop final al lumii, o înțelepciune a creatorului. Nu există nimic în afară de evenimente, care sînt determinate de o ciocnire exterioară (??), întîmplătoare (??) a combinațiilor de atomi»... (491).

!!

Și Hegel îl *ocărăște* pur și simplu pe Epicur: «Ideile lui despre diferitele aspecte ale naturii sînt, în sine, jalnice»...

* — *sărac*. — *Nota trad.*

** — mișcare «curbilinie». — *Nota trad.*

Şi îndată după aceea vine *polemica* cu „Naturwissenschaft"*, care heute** raţionează, ca şi Epicur, „prin analogie", „explică" (492), de exemplu, lumina «ca vibraţii ale eterului»... «Acest fel de a vedea este cu totul în maniera analogiilor lui Epicur»... (493).

şi „maniera" ştiinţelor naturii! şi succesele lor!!

((*Ş t i i n ţ e l e moderne a l e n a t u r i i* versus*** Epicur — contra (N.B.) lui Hegel.))

La Epicur, «obiectul, principiul nu este altceva decît principiul obişnuitelor ştiinţe ale naturii din zilele noastre... (495), este acelaşi mod de a proceda care stă azi la baza ştiinţelor naturii»... (496).

Epicur şi ştiinţele moderne ale naturii

Nu este justă decît indicaţia în legătură cu necunoaşterea dialecticii, în general, şi a dialecticii conceptelor. Critica *m a t e r i a l i s m u l u i* însă este slabă.

«În general, despre acest procedeu» (al filozofiei lui Epicur) «se poate spune că şi el are o latură valoroasă. Aristotel şi gînditorii mai vechi au pornit în mod aprioric, în filozofia naturii, de la gîndul universal şi au dezvoltat dintr-însul conceptul. Aceasta este o latură; cealaltă latură este necesitatea de a ridica experienţa la universalitate, de a găsi legile; asta înseamnă că ceea ce decurge din ideea abstractă trebuie să coincidă cu reprezentarea generală la care s-au ridicat experienţa şi observaţia. La Aristotel, de exemplu, latura apriorică este excelentă, dar ea este insuficientă, deoarece îi lipseşte latura legăturii, a conexiunii cu experienţa, cu observaţia. Această ridicare a particularului la general constituie o descoperire

!N.B.!

N.B.!!

N.B. N.B.

N.B.

* — «ştiinţele naturii». — *Nota trad.*
** — astăzi. — *Nota trad.*
*** — în ce priveşte. — *Nota trad.*

N.B. a legilor, a forțelor naturii etc. Astfel, se poate spune că Epicur a descoperit științele empirice ale naturii, psihologia empirică. Scopurilor, conceptelor intelectului, de care e vorba la stoici, li se opune experiența, prezența dată sensibilă. La ei avem intelect abstract și mărginit, fără adevăr în el și, prin urmare, lipsit de prezența și realitatea naturii; la Epicur, dimpotrivă, este prezentă natura: simțul naturii este mai adevărat decît ipotezele stoicilor» (496—497). N.B.

N.B. (AVEM AICI CEVA FOARTE APROPIAT DE MATERIALISMUL DIALECTIC.)

Hegel despre punctele pozitive ale materialismului

Însemnătatea lui Epicur — lupta contra *A b e r g l a u b e n** *g r e c i l o r ș i r o m a n i l o r* — și ale preoților din vremea noastră?? toate aceste fleacuri; nu cumva mi-a tăiat calea o pisică neagră și altele (dar bunul dumnezeu?).

N.B. «Și din ea» (din filozofia lui Epicur) «s-au desprins mai cu seamă reprezentările care neagă cu desăvîrșire existența suprasensibilului» (498).

de ce au prețuit (clasicii) idealismul??

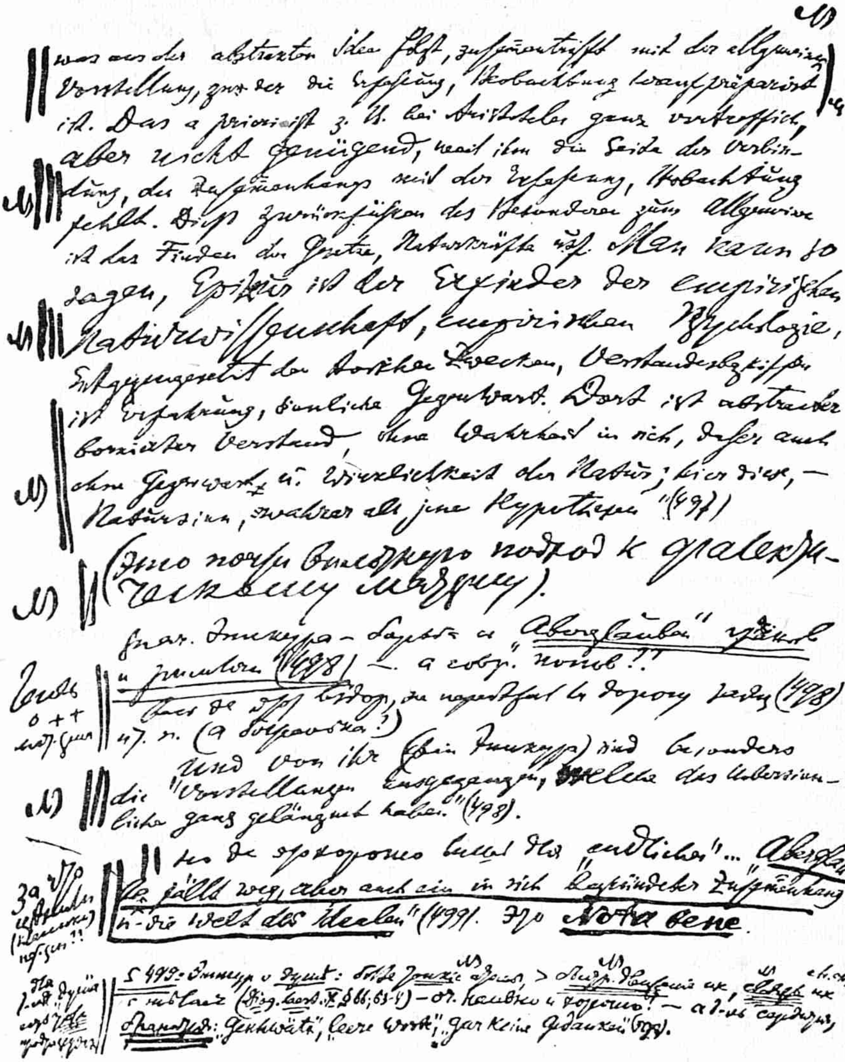
|| Dar aceasta este just numai pentru lucrurile „endlichen“**... «**Se prăbușește superstiția, dar o dată cu ea se prăbușește și o interdependență întemeiată în sine și lumea a ceea ce e de natură ideală**» (499). **NOTA BENE** acest lucru.

pentru Hegel, „sufletul“ este **d e a s e m e n e a** o prejudecată

P. 4 9 9: Epicur despre *suflet:* atomii mai *f i n i* (N.B.), mișcarea lor mai **rapidă** (N.B.), **l e g ă t u r a** (N.B.) lor etc. etc. cu corpul (*D i o g e n e L a e r ț i u*, X, § 66; 63—64) — foarte naiv și bine! — însă Hegel se supără, ocărăște: «flecăreală», «vorbe goale», «astea nu sînt cugetări» (500).

Zeii sînt, în genere, după Epicur, „das Allgemeine“*** (506); „în parte, ei constau în număr“, sînt ca numărul, adică sînt o abstracție față de sensibil...

* — *s u p e r s t i ț i i l o r.* — *Nota trad.*
** — «finite». — *Nota trad.*
*** — «universalul». — *Nota trad.*



Pagină din manuscrisul lui V. I. Lenin
Conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei» — 1915.

Micşorat

«În parte, ei» (zeii) «sînt **forma omenească desăvîrșită**, care ia naștere, datorită asemănării imaginilor, din contopirea continuă a imaginilor asemănătoare în una și aceeași» (507).

N.B. *zeii* = formă omenească desăvîrșită, comp. *Feuerbach*[141]

FILOZOFIA SCEPTICILOR

Vorbind despre **scepticism**, Hegel ne atrage atenția că „invincibilitatea" (Unbezwinglichkeit) lui e doar aparentă (538):

N.B.

«De fapt, cînd cineva vrea cu orice preț să fie sceptic, nu poate fi convins sau silit să adopte o filozofie pozitivă, tot așa cum nu poate fi făcut să stea în picioare un om complet paralizat».

Bien dit!!*

«În privința lui» (den denkenden Skeptizismus**), «filozofia pozitivă poate fi conștientă de faptul că ea conține în sine momentul negativ al scepticismului, iar acesta nu-i este opus ei, nu se află în afara ei, ci este unul dintre momentele ei; totodată ea cuprinde în sine momentul negativ în adevărul lui, așa cum nu-l are scepticismul» (539).

(Raportul dintre filozofie și scepticism:)

«Filozofia este dialectică, iar această dialectică este schimbare; ideea, ca idee abstractă, este inertul, este ceea ce este, dar ea este adevărată numai în măsura în care se sesizează pe sine ca vie; aceasta înseamnă că ea este dialectică în sine pentru a-și suprima repausul și inerția. Astfel, ideea filozofică este dialectică în sine și nu din întîmplare; scepticismul, dimpotrivă, face uz de dialectica sa în mod întîmplător, aplicînd-o la cutare sau cutare material, sau la cutare conținut de care tocmai se lovește, el arată că acestea sînt negative în sine»...

N.B. dialectica scepticismului este „ceva întîmplător"

* — Bine zis!! — *Nota trad.*
** — a scepticismului gînditor. — *Nota trad.*

Trebuie făcută distincție între scepticismul vechi *(antic)* și *cel nou* (aici este menționat doar numele lui Schulze din Göttingen) (540).

Ataraxia (seninătatea?) ca ideal al scepticilor:

o anecdotă destul de bună despre sceptici

«Aflîndu-se, odată, pe o corabie în timpul unei furtuni, Pyrrhon a arătat tovarășilor săi de călătorie, care își pierduseră curajul, un porc care rămăsese complet indiferent, continuînd să mănînce liniștit, și le-a spus: iată, într-o asemenea stare de ataraxie trebuie să trăiască înțeleptul» (Diogene Laerțiu, IX, 68), p. 551—552.

N.B. scepticismul nu este îndoială

«Scepticismul nu este îndoială. Îndoiala este tocmai contrariul liniștii, care este rezultatul scepticismului» (552).

...«Dimpotrivă, scepticismul este indiferent atît față de una cît și față de cealaltă»... (553).

Schulze-Aenesidemus prezintă drept scepticism afirmația că tot ceea ce este de natură sensibilă este adevăr (557), dar scepticii nu au spus așa ceva: trebuie sich danach richten*, să ne conducem după ceea ce este de natură sensibilă, dar nu acesta este adevărul.

N.B.

Noul scepticism *nu* se îndoiește de realitatea lucrurilor. Vechiul scepticism se îndoiește de realitatea lucrurilor.

Totul se găsește la *Sextus Empiricus* (secolul al II-lea d.Hr.)

Tropii (întorsăturile, argumentele etc.) scepticilor[142]:

a. Diferență între organele animalelor (558). Senzații diferite: celui ce suferă de icter (dem Gelbsüchtigen) albul i se pare galben etc.

---

* — să ne punem de acord cu el. — *Nota trad.*

b. Diferență între oameni. „Idiosincrasia" (559).

Pe cine să crezi? Majoritatea? Ar fi stupid: nu-i poți întreba pe toți (560).

Diferență între filozofii: referire absurdă, se revoltă Hegel: ...«astfel de oameni văd orice într-o filozofie, dar nu observă tocmai filozofia»... «Oricît de diferite ar fi între ele sistemele filozofice, deosebirile dintre ele nu sînt atît de mari ca aceea dintre alb și dulce, dintre verde și aspru; ele se potrivesc una cu alta prin aceea că toate sînt sisteme filozofice, și tocmai acest lucru scapă din vedere» (561). N.B. N.B.

...«Toți tropii sînt îndreptați împotriva lui „este": dar adevărul nici nu e acest sec „este": el e, în fond, un proces»... (562). N.B.

c. Diferență în ce privește structura aparatelor senzoriale: diferitele organe ale simțurilor percep în mod diferit (pe o suprafață pictată ceva poate să pară erhaben* ochiului, dar nu și pipăitului).

d. Diferența de împrejurări în care se află subiectul (pasiune, liniște etc.).

e. Diferența de distanțe etc.

Pămîntul în jurul Soarelui sau viceversa etc.

f. Amestec (mirosurile în zilele cu soare puternic sau fără soare etc.).

g. Compoziția corpurilor (sticla pisată nu este străvezie etc.).

h. „Relativitatea lucrurilor".

* — în relief. — *Nota trad.*

i. Frecvența, raritatea fenomenelor etc.; obișnuința.
k. Obiceiurile, legile etc.; diversitatea lor...

(10) Aceștia sînt toți tropii *v e c h i* și Hegel spune: toate acestea sînt lucruri „empirice" — «refuz de a trece la concept»... (566). Este „trivial"..., însă...

«Însă, de fapt, ele sînt foarte nimerite contra dogmatismului bunului-simț comun»... (567).

Cei cinci tropi noi (care, ni se spune, sînt cu mult superiori, conțin *dialectică* și se referă la *concepte*) — tot după Sextus.

a. Deosebirea de *păreri... a f i l o z o f i l o r...*
b. Progresul infinit (un lucru depinde de altul *ș.a.m.d.* la infinit).
c. Relativitatea (premiselor).
d. Ipoteza. Dogmaticii emit ipoteze care sînt lipsite de temei.
e. Reciprocitatea. Cercul (vicios)...

N.B. «Acești tropi ai scepticilor *se referă*, de fapt, la ceea ce se numește filozofie dogmatică (prin însăși natura ei, filozofia dogmatică este nevoită să se zbată în cuprinsul formelor acestor tropi); ea e numită dogmatică nu pentru că are un conținut pozitiv, ci pentru că ceva determinat este afirmat ca absolut» (575).

N.B. ***Hegel* î m p o t r i v a a b s o l u t u l u i!** Iată unde este germenul de materialism dialectic.

„criticismul" este „cel mai rău dogmatism"

«Pentru criticism, care în general nu cunoaște nimic în sine, nimic» (sic!! nu: nichts)* «absolut, orice cunoștință despre ființare în sine ca atare este dogmatism; or, tocmai el este cel mai rău dogmatism, deoarece afirmă că «eul», unitatea conștiinței de sine, opusă ființării, există în sine și pentru sine, și în exterior, tot așa, există ființarea «în sine» ca atare, încît acestea nu se pot întîlni absolut de loc una cu alta» (576).

* Nota lui Lenin pusă în paranteze a fost provocată de o greșeală de tipar din textul german: înaintea cuvîntului «absolut» era negația nicht (nu) în loc de nichts (nimic). — *Nota red.*

Bien dit!!!

«Acești tropi lovesc în filozofia dogmatică, căreia îi este proprie această manieră de a formula un principiu unic, într-o propoziție determinată, ca ceva determinat. Un astfel de principiu este întotdeauna condiționat, și de aceea el conține dialectică, distrugerea lui însuși» (577). «Acești tropi constituie o minunată armă împotriva filozofiei intelectului» (ib.).

dialectica = „distrugere de sine însăși"

De exemplu, Sextus descoperă dialectica conceptului *punct* (der Punkt). Punctul nu are dimensiuni? Prin urmare, este *în afara* spațiului!! El este limita spațiului în spațiu, negare a spațiului și în același timp «face parte din spațiu»; «el este, prin aceasta, și un ce dialectic în sine» (579).

N.B.

«Acești tropi... n-au nici o putere în fața ideilor **speculative**, pentru că acestea cuprind în ele însele momentul **dialectic** și **suprimarea** finitului» (580).

N.B.

Sfîrșitul volumului al XIV-lea (p. 586).

VOLUMUL AL XV-LEA. AL TREILEA VOLUM DIN ISTORIA FILOZOFIEI

(SFÎRȘITUL FILOZOFIEI GRECEȘTI, FILOZOFIA MEDIEVALĂ ȘI MODERNĂ PÎNĂ LA SCHELLING, P. 1—692)

(BERLIN, 1836)

NEOPLATONICIENII[143]

...„Întoarcere la dumnezeu"... (5)*, „conștiința de sine este esența absolută"..., „spiritul universal"... (7), „religia creștină"... (8). Și *o lungă peltea* despre dumnezeu... (8—18).

> Dar acest idealism filozofic, care duce deschis și „serios" la dumnezeu, este mai cinstit decît agnosticismul contemporan, cu ipocrizia și lașitatea lui.

Ideile (lui Platon) și bunul dumnezeu	*A. Filon* (cam pe vremea nașterii lui Hristos), învățat evreu, mistic, «în Moise îl descoperă pe Platon» (19) etc. „Cunoașterea lui dumnezeu" (21) este lucrul principal etc. Dumnezeu este λόγος**, „suma tuturor ideilor", „ființarea pură" (22) („după Platon"). (22). ...Ideile sînt „îngerii" (solii lui dumnezeu)... (24). Lumea sensibilă însă, „întocmai ca la Platon" = οὐκ ὄν*** = neființarea (25).

B. Cabala[144], gnosticii[145] ——— idem...

C. Filozofia alexandrină — (= eclectism) — (= platonicieni, pitagoricieni, aristotelici) (33, 35).

---

* *Hegel.* Werke, Bd. XV, Berlin, 1836. — *Nota red.*

** — logos. — *Nota trad.*

*** — ceea ce nu există. — *Nota trad.*

Eclecticii, care sînt nişte inculţi sau nişte şireţi (die klugen Leute*), iau din fiecare sistem ceea ce este bun, dar...	
— adună orice lucru bun, «numai că le lipseşte consecvenţa gîndirii şi, o dată cu ea, gîndirea însăşi».	despre eclectici...
L-au dezvoltat pe Platon...	
«Universalul lui Platon, care se află în gîndire, capătă de aceea sensul că el este, ca atare, însăşi esenţa absolută» (33)**.	Ideile lui Platon şi bunul dumnezeu

HEGEL DESPRE DIALOGURILE LUI PLATON[146]

	p.	
	(230)***	Sofistul
	(238)	Philebus
	(240)	*Parmenide*
(Timeu)	(248)	

* — oamenii prudenţi. — *Nota trad.*
** Aici se termină însemnările din caiet; urmează file albe. — *Nota red.*
*** *Hegel.* Werke, Bd. XIV, Berlin, 1833. — *Nota red.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI HEGEL «PRELEGERI DE FILOZOFIE A ISTORIEI»[147]

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

HEGEL. OPERE, VOL. IX (BERLIN, 1837) *PRELEGERI DE FILOZOFIE A ISTORIEI*[148]

(EDITATĂ DE E. GANS)

Materiale: note după prelegerile din anii 1822—1831. Manuscrisul lui Hegel *p î n ă l a p. 7 3* etc.

P. 5* ... «Cuvîntările... sînt acțiuni care au loc între oameni»... (prin urmare, aceste cuvîntări nu sînt pălăvrăgeli).

7 — francezii și englezii sînt mai culți («se află mai sus... pe scara culturii *naționale*»), în timp ce noi, germanii, ne ținem de discuții asupra felului cum *trebuie* scrisă istoria în loc s-o scriem într-adevăr. — spiritual și inteligent!

9 — istoria ne învață „că popoarele și guvernele lor n-au învățat nimic din istorie: fiecare epocă este *p r e a i n d i v i d u a l ă* pentru așa ceva": — foarte inteligent!

«Dar experiența și istoria ne învață că popoarele și guvernele n-au învățat niciodată nimic din istorie și n-au acționat conform învățămintelor pe care le-ar fi putut scoate din ea. Fiecărei epoci îi sînt proprii împrejurări atît de specifice și ea reprezintă o situație atît de individuală, încît numai pornind de la această situație și bazîndu-ne pe ea trebuie și putem să facem aprecieri asupra epocii». — N.B. N.B. N.B.

* *Hegel*. Werke, Bd. IX, Berlin, 1837. — *Nota red.*

| p. 12 — „rațiunea guvernează lumea"... |

slab! || 20: substanța materiei este greutatea.
„ spiritului este libertatea.

22. „Istoria universală este progresul în conștiința libertății, progres pe care trebuie să-l cunoaștem în necesitatea lui".

24 — (apropiere de materialismul istoric). Ce-i mînă pe oameni? Înainte de toate „Selbstsucht"*; motivele de dragoste etc. sînt mai rare și cercul lor este mai îngust. Ce rezultă însă din această împletire de pasiuni etc., de necesități etc.?

28 „Nimic măreț nu se înfăptuiește pe lume fără pasiune"... pasiunea este latura subiectivă «și în această măsură latura formală a energiei»...

28 i. f. — Istoria nu începe cu un scop conștient... Important este ceea ce,

29 ...*fiind inconștient pentru oameni*, apare ca rezultat al acțiunilor lor...

N.B. | 29 ...*In acest sens*, „rațiunea guvernează lumea".

30 ...În istorie, din acțiunile oamenilor rezultă

|| 30 || «și altceva în afară de ceea ce ei caută și reușesc să obțină, în afară de ceea ce ei știu și vor nemijlocit».

30 ...«Ei» (die Menschen**) «își fac interesele

N.B. (comp. Engels[149]) || lor, dar prin aceasta se realizează și ceva mai îndepărtat, care, deși este cuprins înăuntrul acestui interes, nu se află în conștiința și în intențiile lor».

„oamenii mari" | 32 ...«Oameni mari în istorie sînt aceia ale căror scopuri personale, particulare cuprind în ele elementul substanțial care este voința spiritului universal»...

36 — religiozitatea și virtutea unui păstor, a unui țăran etc. (exemple!! N.B.) sînt foarte

* — «egoismul». — *Nota trad.*
** — oamenii. — *Nota trad.*

respectabile, însă... «dreptul spiritului universal se situează deasupra tuturor drepturilor particulare»...

Găsim aici, la Hegel, nu puține absurdități idealiste, extrem de banale, despre bunul dumnezeu, despre religie și moralitate în general.
97: „o abolire treptată a sclaviei este mai bună decît una bruscă"...

50. Constituția unui stat împreună cu religia lui..., cu filozofia, ideile, cultura lui, cu „forțele exterioare" (climatul, vecinii...), formează „o singură substanță, un singur spirit"...
51. În natură, mișcarea este numai circulară (!!); în istorie se creează ceva nou...
62. Limba este mai bogată cînd popoarele se află într-o stare primitivă, nedezvoltată; ea sărăcește o dată cu civilizația și cu formarea gramaticii. ?
67: „Istoria universală se mișcă pe un teren mai înalt decît acela pe care își are morala adevăratul ei locaș (Stätte)"...
73: Un remarcabil tablou al istoriei: suma pasiunilor, acțiunilor etc. individuale («pretutindeni este vorba de lucruri care ne privesc pe noi și de aceea pretutindeni stîrnește interesul nostru pentru sau contra») cînd masa interesului general, cînd noianul de „*f o r ț e   m ă r u n t e*" («o nesfîrșită încordare de forțe mici, care din ceea ce pare neînsemnat fac să se nască ceva grandios»). Rezultatul? Rezultatul este „*oboseala*".

vezi mai jos

foarte bine

Sehr wichtig!* vezi, *mai jos*, acest pasaj *m a i   c o m p l e t***

* — Foarte important! — *Nota trad.*
** Aceste cuvinte au fost scrise cu creion albastru și, pe cît se pare, mai tîrziu. Mai jos V.I. Lenin introduce un extras: «Hegel despre istoria universală» (vezi volumul de față, p. 270). — *Nota red.*

P. 74 — *sfîrşitul introducerii.*
P. 75 — «**Baza geografică a istoriei universale**» (titlu caracteristic): (75—101).

N.B. comp. Plehanov[159]

75 — „Sub cerul blînd al Ioniei“ a putut mai uşor să se nască Homer, dar nu numai aceasta e cauza. — „Nu sub stăpînirea turcească“ etc.

!!!

82 — Imigraţia în America înlătură „nemulţumirea“ «şi garantează existenţa mai departe a actualei orînduiri sociale»... (iar această Zustand* este «bogăţie şi sărăcie» *8 1*)...

82. În Europa nu există un asemenea reflux: dacă ar fi existat încă pădurile Germaniei, nu s-ar fi produs revoluţia franceză.

102: 3 forme ale istoriei universale: 1) despotismul, 2) democraţia şi aristocraţia, 3) monarhia.

Împărţire: lumea orientală — greacă — romană — lumea germanică. Frazeologie goală despre moralitate etc. etc.

China. Capitolul I (113—139). Descrierea *caracterului* chinez, a instituţiilor etc. etc. Nil, nil, nil!**

India — *pînă la 176* — Pînă la...

Persia (şi Egiptul) pînă la *231*. De ce s-a prăbuşit regatul (imperiul) persan, iar China şi India nu? Dauer*** nu înseamnă numaidecît vortreffliches****. — «Munţii nepieritori nu sînt superiori trandafirului care se ofileşte repede, cu viaţa lui efemeră» (229). Persia s-a prăbuşit, fiindcă aici a început «contemplaţia spirituală» (230), în timp ce grecii s-au dovedit a fi superiori, datorită «unui principiu mai înalt» de organizare, de «libertate conştientă de sine» (231).

* — orînduire. — *Nota trad.*
** — Nimic, nimic, nimic! — *Nota trad.*
*** — existenţă îndelungată. — *Nota trad.*
**** — superioritate. — *Nota trad.*

232: «Lumea greacă»... principiul „individualităţii pure" — perioadele dezvoltării, înfloririi şi declinului ei, «*conflictul cu organul de mai tîrziu al istoriei universale*» (233) — Roma cu „substanţa" ei (ib.). — istoria universală ca un întreg şi diferitele popoare ca „organe" ale ei

234: Condiţiile geografice ale Greciei: varietatea naturii ei (spre deosebire de monotonia Orientului).

242 — Coloniile din Grecia. Acumularea de bogăţii, care are „întotdeauna" drept corolar nevoia şi sărăcia... — Bogăţie şi sărăcie

246. «Elementul natural, care este explicat de către oameni; ceea ce are el lăuntric, esenţial, este începutul divinului în genere» (cu privire la mitologia greacă). — Hegel şi Feuerbach[151]

251: «Omul cu nevoile lui are relaţii de ordin practic cu natura exterioară; satisfăcîndu-şi nevoile cu ajutorul naturii, el o biruie, acţionînd totodată în chip nemijlocit. Într-adevăr, obiectele naturii sînt puternice şi opun rezistenţă în tot felul. Pentru a le supune, omul interpune alte obiecte ale naturii, îndreaptă astfel natura împotriva ei însăşi şi, în acest scop, inventează unelte. Aceste invenţii omeneşti aparţin spiritului şi trebuie să preţuim mai mult o astfel de unealtă decît un obiect al naturii... Onoarea invenţiilor omeneşti destinate să supună natura este atribuită zeilor» (la greci). — rudimente de materialism istoric la Hegel — Hegel şi Marx

264: În Grecia, democraţia era legată de întinderea redusă a statelor. *Cuvîntul*, cuvîntul înflăcărat, îi unea pe cetăţeni, crea *Erwärmung**. „De aceea" în revoluţia franceză n-a existat o constituţie republicană. — ??

* — *ardoare. — Nota trad.*

Hegel și „contradicțiile" în istorie

322—323. «El» (Cezar) «a înlăturat contradicția internă» (înlăturînd republica, care nu mai era decît o „umbră") «și a provocat una nouă. Căci dominația asupra lumii se întindea pe atunci numai pînă la vîrfurile Alpilor, iar Cezar a deschis un nou cîmp de acțiune; el a creat arena care avea să devină de atunci centrul istoriei mondiale».

Și apoi cu privire la asasinarea lui Cezar:

categoriile posibilului și întîmplătorului *versus** realitate și confirmare în istorie

...«În general, o lovitură de stat este, ca să zicem așa, sancționată în opinia oamenilor dacă se repetă» (Napoleon, Bourbonii)... «Datorită repetării, ceea ce la început părea numai întîmplător și posibil devine ceva real și confirmat» (323).

„Creștinismul" (328—346). Platitudine, pălăvrăgeală idealistă-clericală despre măreția creștinismului (cu citate din evanghelie!!). Execrabil, infect!

420—421: De ce reforma s-a mărginit doar la cîteva națiuni? Printre altele, „națiunile slave erau *agricole*" (421), și asta atrage după sine „raporturi între stăpîni și iobagi", o mai mică „Betriebsamkeit"** etc. Dar națiunile romanice de ce? *caracterul lor* (Grundcharakter***, 421 i.f.).

N.B. raporturile de clasă

429: ...«Libertatea poloneză, de asemenea, nu era altceva decît libertatea baronilor față de monarh... Astfel poporul avea aceleași interese față de baroni ca și regii... Cînd se vorbește de libertate, trebuie să fim întotdeauna atenți dacă nu cumva este vorba, propriu-zis, de interese particulare» (430).

* — *față de*. — *Nota trad.*
** — «sîrguință». — *Nota trad.*
*** — caracterul fundamental. — *Nota trad.*

439: Despre revoluţia franceză... De ce francezii au trecut «numaidecît de la teorie la practică», iar germanii nu? La germani Reforma «a îndreptat deja totul», a înlăturat «nedreptatea de nedescris» etc. !!

441: Pentru prima oară (în revoluţia franceză) omul a ajuns la concluzia că «omul stă pe cap, adică se sprijină pe idee, şi construieşte realitatea în conformitate cu ideea»... «A fost... un minunat răsărit de soare»...

Examinînd, mai departe, „mersul revoluţiei în Franţa" (441), Hegel subliniază libertatea în general — libertatea *proprietăţii*, a *industriei* (ib.).

...Promulgarea legilor? Voinţa *tuturor*... «Cei puţini trebuie să fie *reprezentanţii* celor mulţi, dar adesea ei nu sînt altceva decît *asupritorii* lor»... (442) «Tot aşa puterea majorităţii asupra minorităţii este o mare inconsecvenţă» (ib.). comp. Marx şi Engels[152] ?

444: ...«Prin conţinutul său, acest eveniment» (revoluţia franceză) «are o importanţă istorică universală»...

„Liberalismul" (444), „instituţiile liberale" (443) s-au răspîndit în Europa.

446: «Istoria universală nu este altceva decît dezvoltarea conceptului de libertate»...

În general, filozofia istoriei oferă foarte, foarte puţin — ceea ce e şi de înţeles, fiindcă tocmai în acest domeniu, în această ştiinţă, Marx şi Engels au făcut cei mai mari paşi înainte. Aici s-a învechit Hegel cel mai mult şi a devenit o antichitate. (Vezi pagina următoare.) **

N.B.: Mai importantă decît toate este Einleitung*, în care **modul de a pune** problema conţine lucruri minunate.

* — Introducerea. — *Nota trad.*

** În manuscris, la pagina următoare începe extrasul «Hegel despre istoria universală». — *Nota red.*

HEGEL DESPRE ISTORIA UNIVERSALĂ

«În fine, dacă examinăm acum istoria universală din punctul de vedere al categoriei din care trebuie examinată, apare în fața noastră nesfîrşitul tablou al vieții omenești, al activității oamenilor în cele mai variate condiții, cu o mulțime de scopuri diverse și cu evenimente și destine care nu se aseamănă unele cu altele. În toate aceste evenimente şi întîmplări vedem că apar pe primul plan fapte și năzuințe omeneşti; peste tot întîlnim lucruri care ne privesc pe noi şi care de aceea trezesc interesul nostru pentru ele sau împotriva lor. Uneori ne atrage frumusețea, libertatea sau bogăția; alteori energia sau chiar viciul știe să ni se impună. Adeseori vedem cum se mişcă înainte, greoi, masa imensă a unui interes general, dar și mai des observăm o infinită încordare de forțe mici, care din ceea ce pare neînsemnat fac să se nască ceva grandios; peste tot o priveliște pestriță, iar cînd ceva dispare altceva îi ia locul.

Dar primul rezultat al unei asemenea examinări, oricît ar fi ea de atrăgătoare, este *oboseala* care apare după ce a trecut priveliștea variată a tablourilor din lanterna magică, și, cu toate că recunoaștem fiecărei reprezentări în parte valoarea ei, totuși se trezeşte în noi întrebarea: care este oare țelul final al tuturor acestor evenimente singulare? Se epuizează fiecare în scopul său particular sau, din contra, trebuie să ne gîndim la *un* scop final al tuturor acestor întîmplări? Nu cumva în dosul acestei puternice zarve de suprafață se înfăptuieşte munca de creare a unei opere, a unei opere interioare, liniştite și tainice, în care se păstrează forța esențială a tuturor acestor fenomene trecătoare? Dar chiar dacă nu punem de la început în istoria universală ideea, cunoașterea rațională, trebuie, cel puțin, să avem credința fermă, nestrămutată că în ea este prezentă rațiunea sau, cel puțin, că lumea intelectului și a voinței conștiente de sine nu este la voia întîmplării, ci trebuie să se manifeste în lumina ideii conştiente de sine» (73—74)*.

((N.B.: în prefață, la p. XVIII, editorul, adică redactorul Ed. Gans, arată că *p î n ă l a p. 7 3* textul — manuscrisul, „Ausarbeitung"** — a fost elaborat de Hegel în 1830.))

---

* *Hegel*. Werke, Bd. IX, Berlin, 1837. — *Nota red.*
** — «redactarea». — *Nota trad.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI NOËL „LOGICA LUI HEGEL"[153]

GEORGES NOËL. LOGICA LUI HEGEL

PARIS, 1897

| Bibliothèque de Genève, **Ca, 1219** |

A apărut, sub formă de articole, în „Revue de Métaphysique et de Morale"; redactor responsabil: Xavier Léon[154].

Autorul este un *idealist* și un ins cu totul neînsemnat. El face o expunere a ideilor lui Hegel, pe care îl apără împotriva „filozofilor contemporani", îl compară cu Kant etc. Nimic interesant. Nimic profund. Nici un cuvînt despre dialectica *materialistă:* autorul n-are, probabil, nici cea mai mică idee despre ea.

De notat *traducerea* termenilor folosiți de Hegel: *Être* [*Ființare*]—*Essence* [*Esență*]—*Notion* [*Noțiune*]. (Mesure) [Măsură] etc.
Devenir (das Gewordene) [Devenire].
L'être déterminé (Dasein) [Ființare determinată].
Être pour un autre (Sein-für-anderes) [Ființare pentru altul].
Quelque chose (Etwas) [Ceva].
Limite (Grenze) [Limită].
Borne (Schranke) [Hotar].
Devoir être (Sollen) [Ceea ce trebuie să fie].
Être pour soi (Für-sich-Sein) [Ființare pentru sine].
Existence hors de soi (Ausser-sich-Sein) [Ființare în afară de sine].
La connaissance (das Erkennen) [Cunoașterea].
Actualité (Wirklichkeit) [Realitate].

Apparence (Schein) [Aparență].
Être posé (Das Gesetzsein) [Ființare pusă; faptul de a fi pus].
Position (setzende Reflexion) [Reflexie care se pune, reflexie tetică].
Fondement *ou* raison d'être (Grund) [Temei sau rațiune de a fi].
L'universel (das Allgemeine) [Universalul].
Particulier (das Besondere) [Particularul].
Jugement (das Urteil) [Judecată].
Raisonnement *ou* Syllogisme (Schluß) [Raționament *sau* silogism].

De relevat şi încercările amuzante ale autorului de a-l apăra as it were* pe Hegel împotriva acuzației de „realism" (citeşte: materialism). La Hegel, «filozofia, luată în ansamblu, este un silogism. Şi iată că în acest silogism logica este universalul, natura — particularul, iar spiritul — individualul» (p. 123). Autorul „analizează" (= rumegă) ultimele fraze ale Logicii despre trecerea de la idee la natură. Rezultă că intelectul cunoaşte prin natură (în natură) ideea = legitatea, abstracțiile etc... Păzea, asta-i aproape materialism!!...

N.B.! «A considera natura în sine făcînd abstracție de spirit nu înseamnă, în mod implicit, a te întoarce la realismul cel mai naiv?»

N.B. «E drept că, punînd între logică și filozofia spiritului filozofia naturii, Hegel se situează pe punctul de vedere al realismului; dar asta nu constituie de loc o dovadă de inconsecvență din partea lui... Realismul lui Hegel nu este decît o treaptă de trecere. Acesta este un punct de vedere care trebuie depășit» (129).

N.B. «Că realismul își are adevărul său relativ este indiscutabil. Un punct de vedere atît de natural și de universal nu poate fi o aberație accidentală a spiritului omenesc... Pentru a depăși realismul, ea» (la dialéctique) «va trebui să-i dea la început o dezvoltare deplină și numai în acest fel va dovedi ea necesitatea idea-

* — ca să zicem aşa. — *Nota trad.*

lismului. Iată de ce Hegel consideră timpul și spațiul drept determinările cele mai generale ale naturii, iar nu drept niște forme ale rațiunii. Se pare că în acest punct el este în dezacord cu Kant, dar numai în aparență și în vorbe...» !!??

...«Așa se explică de ce el» (Hegel) «vorbește despre calitățile sensibile ca și cum ele ar fi într-adevăr inerente corpului. E de mirare că d-l Wundt îl acuză de ignoranță în această privință. Crede oare savantul filozof că Hegel nu l-a citit niciodată pe Descartes, pe Locke sau chiar pe Kant? Dacă el este realist, aceasta nu se datorește ignoranței și nici inconsecvenței, ci e doar ceva provizoriu și o consecință a metodei» (130).

N.B. Hegel = „realist" N.B.

Comparînd pe Hegel cu Spinoza, autorul spune: «Așadar, la Hegel și la Spinoza, natura este deopotrivă subordonată logicii» (p. 140), dar la Hegel nu avem logica matematică, ci logica contradicțiilor, a trecerii „de la abstracția pură la realitate" (etc.). La Spinoza, spune el, «ne găsim la antipodul idealismului» (138); deoarece «lumea spiritelor» (la Spinoza) «se află alături de aceea a corpurilor și nu deasupra ei»...

...«Ideea de dezvoltare, atît de caracteristică pentru hegelianism, n-are nici un sens pentru Spinoza»... (138).

Hegel dezvoltă dialectica lui Platon («împreună cu Platon admite coexistența necesară a opușilor» 140) — Leibniz este aproape de Hegel (141).

Noël îl apără pe Hegel împotriva acuzației de panteism... (acuzație care, spune el, se bazează pe următoarele argumente):

...«Ce este spiritul absolut, această încununare a dialecticii lui» (a lui Hegel), «dacă nu spiritul omului idealizat și zeificat? Există oare dumnezeul lui undeva în afara naturii și a omenirii?» (142).

„Apărarea" lui Noël constă în a sublinia (a rumega) că Hegel este idealist.

Hegel nu este un „sceptic"

Nu este oare Hegel un „dogmatic"? (cap. VI: «Dogmatismul lui Hegel»). Da, în sensul *nonscepticismului*, în sensul *a n t i c i l o r* (p. 147). Dar la Kant dogmatismul = cognoscibilitatea „lucrului în sine". Hegel (ca și Fichte) neagă lucrul în sine.

N.B.

La *K a n t* avem de-a face cu un ***„realism agnosticist"*** (p. 148 i.f.).

Kant agnostic

...«Kant definește dogmatismul din punctul de vedere al agnosticismului. Este dogmatic oricine consideră că e posibil să determini lucrul în sine, să cunoști incognoscibilul. De altfel, dogmatismul poate lua două forme»... (149). Sau misticism, sau

N.B. materialiști = „dogmatici"

...«poate, de asemenea, să ridice în mod naiv realitatea senzorială la rangul de realitate absolută, să identifice fenomenul cu numenul. Atunci avem de-a face cu dogmatismul empiric, cu dogmatismul filistinilor și al savanților străini de filozofie. Materialiștii cad în această a doua greșeală; prima greșeală a fost aceea a lui Platon, a lui Descartes și a discipolilor lor»...

La Hegel, spune el, nu există nici urmă de dogmatism, deoarece «pe el nu-l va acuza, desigur, nimeni că nu admite relativitatea lucrurilor față de gîndire, fiindcă întregul lui sistem este bazat pe acest principiu. Nu-i va aduce, de asemenea, nici învinuirea că aplică categoriile fără discernămînt și fără critică. Este oare logica lui altceva decît o critică a categoriilor, o critică incontestabil mai profundă decît cea kantiană?» (150).

...«Se înțelege că, respingînd numenele, el» (Hegel) «situează prin aceasta realitatea în fenomen, dar această realitate în fenomen ca atare nu este decît o realitate nemijlocită și, prin urmare, relativă și, în sine, incompletă. Ea este o realitate adevărată numai în sens subînțeles și sub rezerva dezvoltării sale mai departe»... (151).

N.B.

...«De altfel, între inteligibil și sensibil nu este o opoziție absolută, nu este o ruptură, o prăpastie de netrecut. Sensibilul este inteligibilul pre-simțit, inteligibilul este sensibilul înțeles»... (152). || bine spus!

(Pînă și ție, idealist vulgar, ți-a folosit Hegel la ceva!)

...«Ființa senzorială conține implicit absolutul, și noi, printr-o neîntreruptă gradualitate, ne ridicăm de la ea la acesta din urmă» (153).

...«Astfel, orice s-ar spune, în filozofia lui Kant se menține viciul fundamental al dogmatismului mistic. Găsim în ea ambele trăsături caracteristice ale acestei doctrine: opoziția absolută dintre senzorial și suprasenzorial și trecerea directă de la unul la altul» (156).

În capitolul al VII-lea: «Hegel și gîndirea contemporană», Noël se ocupă de pozitivismul lui Auguste Comte, pe care în analiza sa îl numește *«sistem agnosticist»* (166). || pozitivism = agnosticism

(*Id.* 169: «agnosticism pozitivist».)

Criticînd pozitivismul ca agnosticism, autorul îl combate uneori destul de serios pentru inconsecvența lui, spunînd, de pildă, că nu poate fi evitată problema izvorului legilor sau a „permanenței“ în fapte („des faits permanents“*, 170):

...«În funcție de recunoașterea lor» (les faits permanents) «ca incognoscibile sau cognoscibile, ajungi sau la agnosticism, sau la filozofia dogmatică»... (170 i.f.).

Neocriticismul d-lui Renouvier este, după părerea lui, eclectism, ceva intermediar între «fenomenologismul pozitivist și kantianismul propriu-zis» (175).

În pălăvrăgelile sale despre morală, libertate etc., Noël, care-l banalizează pe Hegel, nu suflă o vorbă despre libertate ca înțelegere a necesității.

* — «fapte permanente». — *Nota trad.*

Traduceri franceze din Hegel: *Véra:* „Logica", „Filozofia spiritului", „Filozofia religiei", „Filozofia naturii";

Ch. Bénard: „Estetica și poetica".

Lucrări despre hegelianism:

E. Beaussire. „Antécédents de l'hégélianisme"*.
P. Janet. „La dialectique dans Hegel et dans Platon"**. 1860.
Mariano. „La Philosophie contemporaine en Italie"***.
Véra. „Introduction à la Philosophie de Hegel"****.

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

---

* — «Antecedente ale hegelianismului». — *Nota trad.*
** — «Dialectica la Hegel și la Platon». — *Nota trad.*
*** — «Filozofia contemporană în Italia». — *Nota trad.*
**** — «Introducere în filozofia lui Hegel». — *Nota trad.*

PLANUL DIALECTICII (LOGICII) LUI HEGEL[155]

[TABLA DE MATERII A LOGICII MICI (A ENCICLOPEDIEI)]

I. Teoria fiinţării.
A) Calitatea
a) fiinţarea;
b) fiinţarea în fapt;
c) fiinţarea pentru sine.
B) Cantitatea
a) cantitate pură;
b) mărime (cuantum);
c) grad.
C) Măsura.

II. Teoria esenţei.
A) Esenţa ca temei al existenţei
a) identitatea — diferenţa — temeiul;
b) existenţă;
c) lucru.
B) Fenomenul
a) lumea fenomenelor;
b) conţinut şi formă;
c) raport.
C) Realitatea
a) raportul de substanţialitate;
b) „ de cauzalitate;
c) interacţiune.

III. Teoria conceptului.
A) Conceptul subiectiv
a) conceptul;
b) judecata;
c) raţionamentul.

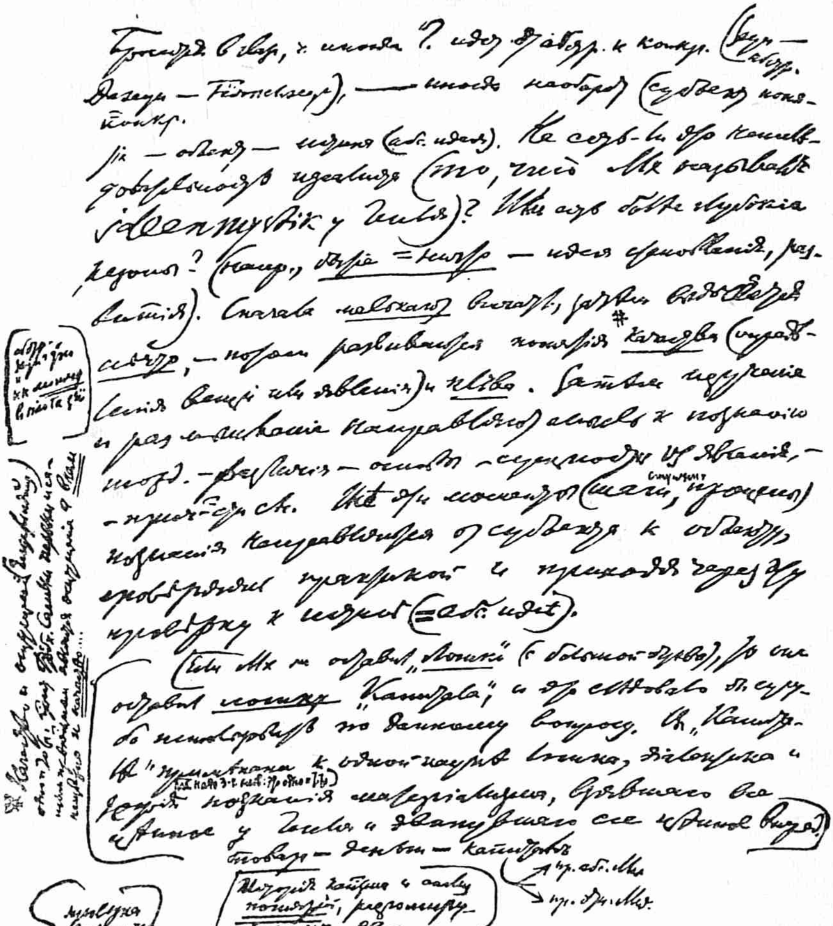
B) Obiectul
   a) mecanismul;
   b) chimismul;
   c) teleologia.
C) Ideea
   a) viața;
   b) cunoașterea;
   c) ideea absolută.

Conceptul (cunoașterea) descoperă în ființare (în fenomenele nemijlocite) esența (principiul cauzei, identității, diferenței etc.); acesta este, de fapt, *mersul general* al întregii cunoașteri omenești (al întregii științe) în general. Acesta este și mersul *științelor naturii* și *al economiei politice* [și al istoriei]. Dialectica lui Hegel este, în **aceeași măsură**, o generalizare a istoriei gîndirii. Extrem de rodnică pare a fi sarcina de a urmări acest lucru mai concret, mai amănunțit în domeniul *istoriei diferitelor științe*. În logică, istoria gîndirii **trebuie** să coincidă, în linii generale, cu legile gîndirii.

„Sein" abstractă numai ca *moment* în πάντα ῥεῖ*****

Este izbitor faptul că uneori Hegel merge de la abstract la concret (Sein* (abstract) — *Dasein*** (concret) — Fürsichsein***); alteori procedează invers (conceptul subiectiv — obiectul — adevărul (ideea absolută)). Nu este aceasta o inconsecvență de idealist (ceea ce Marx numea Ideenmystik**** la Hegel)? Sau există rațiuni mai profunde? (de exemplu *ființare = nimic* — ideea de devenire, de dezvoltare). La început *licăresc* impresiile, apoi se desprinde *ceva*, după aceea se dezvoltă

* — ființa. — *Nota trad.*
** — *ființa în fapt.* — *Nota trad.*
*** — ființa pentru sine. — *Nota trad.*
**** — mistica ideilor. — *Nota trad.*
***** — totul curge. — *Nota trad.*



Pagină din manuscrisul lui V. I. Lenin
„Planul dialecticii (logicii) lui Hegel". — 1915.

Micşorat

conceptele de *calitate* # (determinațiile lucrurilor sau ale fenomenelor) și de *cantitate*. Apoi studiul și reflexia orientează gîndirea spre cunoașterea identității — a diferenței — a temeiului — a esenței versus fenomen — a cauzalității etc. Toate aceste momente (etape, trepte, procese) ale cunoașterii merg de la subiect la obiect, verificîndu-se în practică și ajungînd, prin această verificare, la adevăr (= la ideea absolută).

Calitatea și perceperea (Empfindung) sînt unul și același lucru, spune Feuerbach. Perceperea ne apare ca fiind cea mai primară și mai cunoscută, dar *în ea* se cuprinde în mod necesar și *calitatea*...

Dacă Marx nu ne-a lăsat o *„Logică“* (cu literă mare), el ne-a lăsat în schimb *logica* „Capitalului“ și ea ar trebui să fie folosită la maximum în problema care ne interesează.

În „Capitalul“ a fost aplicată la o singură știință logica, dialectica și teoria cunoașterii a materialismului [nu este nevoie de trei cuvinte: este unul și același lucru], care a luat tot ce este valoros la Hegel și l-a dezvoltat mai departe.

Marfă — bani — capital

→ producerea de Mehrwert* absolută
→ producerea de Mehrwert relativă.

Istoria capitalismului și analiza *conceptelor*, care o rezumă.

Punct de plecare — „ființarea“ cea mai simplă, cea mai obișnuită, cea mai curentă, cea mai nemijlocită: marfa singulară („Sein“ în economia politică). Analiza ei ca relație socială. Analiză *dublă*, deductivă și inductivă — logică și istorică (formele valoare).

* — plusvaloare. — *Nota trad.*

{ Verificarea prin fapte, respectiv prin practică, se face aici la *fiecare* pas al analizei. }

Comp. în legătură cu esența versus fenomen:

— prețul și valoarea — cererea și oferta
versus *Wert*
(= krystallisierte Arbeit)*

— salariul și prețul forței de muncă.

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

* — *valoare* (= muncă cristalizată). — *Nota trad.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI LASSALLE «FILOZOFIA LUI HERACLIT OBSCURUL DIN EFES» [156]

Scris în 1915

Publicat pentru întîia oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

F. LASSALLE. «FILOZOFIA LUI HERACLIT OBSCURUL DIN EFES» 2 VOLUME. BERLIN, 1858 (379 + 479 p.)

(Berna: Log. 119. 1)

În epigraf se află, printre altele, un extras din Hegel — din „Istoria filozofiei" — în care se spune că nu există nici o teză a lui Heraclit pe care el să n-o fi încorporat în logica sa.

Hegel. Opere, vol. XIII, p. 328*. Citatul meu e din „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie"[157].

Se vede clar de ce Marx a calificat această operă a lui Lassalle drept „şcolărească" (vezi scrisoarea lui către Engels din...[158]): Lassalle *repetă* pur şi simplu pe Hegel, îl *copiază*, *revine* de mii de ori asupra diferitelor pasaje din Heraclit, îngreuindu-şi lucrarea cu un imens balast de savantlîcuri arhipedante.

Diferenţa dintre el şi Marx: la Marx există o mulţime de lucruri *noi*, şi pe el îl interesează numai mişcarea înainte *de la* Hegel şi de la Feuerbach *mai departe*, *de la* dialectica idealistă *la* cea materialistă. Lassalle revine într-una la Hegel, în cadrul unei teme particulare pe care şi-a ales-o: în fond, el nu face altceva decît să copieze cele spuse de Hegel *în legătură* cu citatele din Heraclit şi despre Heraclit.

Lassalle şi-a împărţit lucrarea în două părţi: «Partea generală. Introducere» (vol. I, p. 1—68) şi «Partea istorică. Fragmente şi mărturii» (restul). Capitolul al III-lea, în partea generală: «Scurtă dezvoltare logică a sistemului lui Heraclit» (p. 45—68), ne oferă chintesenţa metodei, a concluziilor lui

* *Hegel*. Werke, Bd. XIII, Berlin, 1833. — *Nota red.*

Lassalle. Acest capitol este o simplă transcriere, o repetare servilă a ceea ce spune Hegel *în legătură* cu Heraclit! Şi aici (dar mai cu seamă în partea istorică) găsim un noian de erudiţie, dar de calitate inferioară: i s-a dat sarcina să descopere idei ale lui Hegel la Heraclit şi el se achită de ea „în mod strălucit", ca un elev strebsamer*, care citeşte *tot* ce au scris scriitorii antici (şi cei moderni) despre Heraclit şi interpretează *totul* după Hegel.

Marx l-a părăsit, în 1844—1847, pe Hegel şi a trecut la Feuerbach şi *mai departe* de Feuerbach spre materialismul istoric (şi dialectic). Lassalle a început în 1846 (Prefaţă, p. III), a reluat în 1855, iar în august 1857 (Prefaţă, XV) a terminat o muncă searbădă, goală, inutilă, de *rumegare* pedantă a hegelianismului!!

Unele capitole din partea a II-a sînt interesante şi destul de utile numai prin faptul că oferă o traducere a unor fragmente din Heraclit şi prezintă ideile lui Hegel într-o formă populară, dar asta nu înlătură toate lipsurile arătate.

Uneori filozofia anticilor şi a lui Heraclit este pur şi simplu fermecătoare prin naivitatea ei copilărească, de exemplu la p. 162: «cum se explică faptul că urina celor care au mîncat usturoi, miroase a usturoi?**».

Şi răspunsul: «nu se explică oare, aşa cum spun unii dintre discipolii lui Heraclit, prin unul şi acelaşi proces de transformare, prin arderea care se produce atît în univers, cît şi în corpuri (organice), iar apoi, după răcire, apare acolo (în univers) ca umiditate, în timp ce aici ia forma de urină, iar transformarea (ἀναθυμίασις)*** din hrană trece mirosul ei în obiectul cu care este amestecată şi datorită căruia a apărut?»... (162—163).

Heraclit despre aur şi despre mărfuri

La p. 221 ff. Lassalle îl citează pe Plutarh, care spune despre Heraclit: ...«după cum din foc se creează totul prin transformare, tot aşa şi focul se creează din totul, la fel cum pentru aur obţinem obiecte, iar pentru obiecte aur»...

* — silitor. — *Nota trad.*

** Cuvîntul «usturoi» a fost scris de V.I. Lenin deasupra cuvîntului «Knoblauch». — *Nota red.*

*** — emanaţia. — *Nota trad.*

În legătură cu aceasta, Lassalle vorbeşte despre *v a l o a r e* (Wert) (*p. 2 2 3*, N.B.) | şi despre Funktion des Geldes* |, făcînd o amplă expunere în stil hegelian (în care valoarea e prezentată ca «o unitate abstractă luată aparte») şi adăugînd: ... «că această unitate, banii, nu sînt ceva *real*, ci reprezintă ceva *numai ideal* (subliniat de Lassalle), se vede din faptul că» etc.... || inexact (idealismul lui Lassalle)

(Oricum însă, N.B. că toate acestea au fost scrise într-o carte apărută în 1858 şi a cărei prefaţă este datată *august 1857*.)

În adnotarea 3 de la p. 224 (224—225), Lassalle vorbeşte şi mai amănunţit despre bani; el spune că Heraclit n-a fost „economist", că banii sînt ((numai (?))) Wertzeichen** etc. etc. («orice bani reprezintă doar unitatea ideală sau expresia valorii tuturor produselor reale care se află în circulaţie») (224) etc.

Întrucît Lassalle vorbeşte aici în mod vag despre moderne Entdeckungen auf diesem Gebiet*** — teoria valorii şi a banilor —, se poate presupune că el are în vedere tocmai discuţiile şi scrisorile lui Marx.

P. 225—228. Lassalle citează un lung *f r a g m e n t* din Plutarh şi, mai departe, demonstrează (în mod convingător) că este vorba tocmai de Heraclit şi că Plutarh expune aici «trăsăturile fundamentale ale teologiei speculative a lui Heraclit» (p. 228).

Fragmentul este bun: el redă *spiritul* filozofiei greceşti, naivitatea şi profunzimea ei, trecerile şi curgerile.

Lassalle găseşte la Heraclit şi un întreg sistem teologic şi o „logică obiectivă" (sic!!) etc., într-un cuvînt Hegel „cu privire la" Heraclit!!

Lassalle subliniază şi revine de nenumărate ori (ceea ce e, într-adevăr, obositor) asupra faptului că Heraclit nu numai

* — funcţia banilor. — *Nota trad.*
** — semne ale valorii. — *Nota trad.*
*** — cele mai noi descoperiri în acest domeniu. — *Nota trad.*

că recunoaște existența mișcării în toate, că are ca principiu mișcarea sau devenirea (Werden), dar că aici este vorba tocmai de a înțelege această mișcare ca „o identitate procesivă a unor contrarii absolute (schlechthin)“ (p. 289 și multe altele). Lassalle, ca să zicem așa, *toarnă* cu pîlnia în capul cititorului ideea hegeliană că în conceptele abstracte (și în sistemul lor) principiul mișcării *nu poate* fi altfel exprimat decît ca principiu al identității contrariilor. Mișcarea și Werden, în general vorbind, se pot produce fără repetare, fără întoarcere la punctul de plecare, *și în cazul acesta* o astfel de mișcare n-ar fi o „identitate a contrariilor“. Dar și mișcarea astronomică, și cea mecanică (pe pămînt), și viața plantelor, a animalelor și a omului, toate acestea au făcut să intre în capul omului nu numai ideea de mișcare, dar mai cu seamă ideea de mișcare cu întoarcere la punctul de plecare, adică mișcarea dialectică.

Acest lucru a fost exprimat în mod naiv și minunat în celebra formulă (sau maximă) a lui Heraclit: „nu te cufunzi de două ori în același rîu“, dar, în fond (așa cum s-a exprimat Cratylos, un discipol al lui Heraclit), nu te poți cufunda nici măcar o dată (deoarece, pînă să se cufunde întregul corp, apa încetează să mai fie aceeași).

(N.B.: Acest Cratylos a dus dialectica lui Heraclit pînă la *sofistică* — p. 294—295 și multe altele —, spunînd: nimic nu este adevărat, nu se poate spune nimic despre nimic. Deducție negativă (și numai negativă) din dialectică. Heraclit, din contra, avea ca principiu: „totul este adevărat“, în toate există (o parte de) adevăr. Cratylos nu făcea decît „să miște din deget“ ca răspuns la toate, arătînd că totul se mișcă, că nu se poate spune nimic despre nimic.

Lassalle, în această scriere a sa, e complet lipsit de simțul măsurii; el *îneacă*, pur și simplu, pe Heraclit *în Hegel*. Păcat! Heraclit *cu măsură*, ca unul dintre întemeietorii dialecticii, ar fi fost foarte folositor: din cele 850 de pagini ale lucrării lui Lassalle ar trebui să se extragă chintesența în 85 de pagini și să se traducă

în ruseşte sub titlul: „Heraclit, unul dintre întemeietorii dialecticii (după părerea lui Lassalle)". Ar putea să iasă ceva folositor!

Legea fundamentală a lumii, după părerea lui Heraclit (λόγος*, uneori εἱμαρμένη**), este „legea transformării în opusul său" (p. 327) (= ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία).

Lassalle atribuie cuvîntului εἱμαρμένη sensul de «lege a dezvoltării» (p. 333), citînd, printre altele,

cuvintele lui *Nemesios:* «Democrit, Heraclit şi Epicur cred că nu există providenţă nici pentru universal, nici pentru singular» (ib.).

Şi cuvintele lui Heraclit: «Lumea n-a fost creată de vreun zeu sau de vreun om, ci este şi va fi întotdeauna un foc veşnic viu» (*ibid.*) |||

Este straniu că Lassalle, care rumegă întruna filozofia religioasă a lui Heraclit, nu-l citează măcar o dată pe Feuerbach, nici nu pomeneşte de el! Ce atitudine avea, în general, Lassalle faţă de Feuerbach? De idealist hegelian?

De aceea Filon (Philo) spunea despre doctrina lui Heraclit ... «că ea» (die Lehre***), «ca şi doctrina stoicilor, deduce totul *d i n* lume şi *î n* lume, dar nu crede ca ceva să fi provenit de la dumnezeu» (334). | N.B.

Un exemplu de „adaptare" la Hegel:

Celebrul pasaj din Heraclit (după *Stobaeus*) despre „Das Eine Weise"**** (ἓν σοφόν), Lassalle îl traduce:

«Nici unul dintre cei cărora le-am ascultat raţionamentele n-a ajuns la cunoaşterea faptului că ceea ce e înţelept este ceva separat de toate (adică de toate cele ce există)» (344); — el consideră cuvintele „animal sau zeu" ca o interpolare şi respinge traducerea lui Ritter («înţelepciunea este departe de toţi») (344) şi pe aceea a lui Schleiermacher:

* — logosul, cuvîntul. — *Nota trad.*
** — destin, necesitate. — *Nota trad.*
*** — doctrina. — *Nota trad.*
**** — «înţeleptul unic». — *Nota trad.*

«ceea ce e înțelept este despărțit de toate», în sensul: „cunoașterea“ este distinctă de cunoștința particularului.

După Lassalle, *sensul* este acesta:

«absolutul (ceea ce este înțelept) este străin oricărei ființări în fapt sensibile; el este negativul» (349), adică Negative* = principiul negației, principiul mișcării. Falsificare evidentă în sens hegelian! Transpunerea lui Hegel *în* Heraclit.

| O mulțime de amănunte despre legătura (exterioară) a lui Heraclit cu teologia persană, Ormuzd-Ahriman[159], cu știința magiei etc. etc. etc. |

Heraclit a spus: „timpul este un corp“ (p. 358)... aceasta, chipurile, în sensul unității dintre ființare și neant. Timpul este unitatea pură dintre ființare și neființare ș.a.m.d.!

Focul, la Heraclit, ar fi = principiul mișcării |iar nu pur și simplu focul|, ceva asemănător focului în doctrina filozofică (și religioasă) persană! (362).

Dacă Heraclit a folosit, *primul*, termenul λόγος („cuvîntul“) în sensul obiectiv (legea), atunci și acesta a fost împrumutat din religia persană... (364).

— Un citat din Zend-Avesta[160] (367).

În § 17 despre raportul dintre Δίκη** și εἱμαρμένη***, Lassalle interpretează aceste idei ale lui Heraclit în sensul de „*n e c e s i t a t e*“, „*l e g ă t u r ă*“ (376).

| N.B.: „**legătura tuturor lucrurilor**“ (δεσμὸς ἁπάντων) (p. 379). |

Platon (în „*T h e a t e t e s*“) exprimă filozofia heraclitiană, spunînd:

«Necesitatea leagă esențialitatea ființării»...

«Heraclit este izvorul acelei păreri, obișnuite la stoici, după care εἱμαρμένη, rerum omnium necessitas****, exprimă *l e g ă t u r ă* și înlănțuire, illigatio»... (376).

* — negativul. — *Nota trad.*
** — justiție. — *Nota trad.*
*** — necesitate. — *Nota trad.*
**** — necesitatea tuturor lucrurilor. — *Nota trad.*

Cicero: «Numesc destin ceea ce grecii numesc εἱμαρμένη, adică ordinea și succesiunea cauzelor, cînd o cauză legată de altă cauză dă naștere unui fenomen» (p. 377).

> Au trecut milenii de cînd s-a născut ideea de „legătură a tuturor lucrurilor", de „lanț al cauzelor". O comparare a diferitelor moduri în care au fost înțelese aceste cauze în istoria gîndirii omenești ne-ar da o teorie a cunoașterii incontestabil concludentă.

Vol. II.

Vorbind despre „foc" și repetîndu-se de o mie de ori, Lassalle încearcă să demonstreze că la Heraclit focul este un „principiu". El stăruie mai ales asupra *idealismului* lui Heraclit (p. *2 5* — că principiul dezvoltării, des Werdens*, este, la Heraclit, *logisch*-präexistent**, că filozofia lui = *Idealphilosophie****. Sic!!) (p. 25).

((Interpretare forțată *în spiritul* lui Hegel!))

Heraclit admitea existența «unui foc pur și absolut imaterial» (p. 28, „*Timaeus*", pro Heracleitos****)...

La p. 56 (vol. II) Lassalle reproduce un citat din *Clement* Al.*****, Stromata******, V, cap. 14 despre Heraclit, care, tradus cuvînt cu cuvînt, sună:

«Lumea este unică, ea n-a fost creată de vreun zeu sau de vreun om, ci a fost, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se întețește și după măsură se potolește»... **N.B.**

O foarte bună expunere a elementelor incipiente ale materialismului dialectic. Dar la p. 58 Lassalle dă următoarea „freie Übersetzung"******* a acestui pasaj:

«Lumea — — a fost, este și va fi o neîntreruptă devenire, trecînd permanent, dar alternativ, de la ființare la neființare (procesuală) și de la aceasta la ființare (procesuală)».

---

* — al devenirii. — *Nota trad.*

** — *logic*-preexistent. — *Nota trad.*

*** — *filozofie idealistă*. — *Nota trad.*

**** — «*Timaeus*» despre Heraclit. — *Nota trad.*

***** — *Clement* din Alexandria. — *Nota trad.*

****** — Covoare (în sens figurat: cărți cu un conținut variat). — *Nota trad.*

******* — «traducere liberă». — *Nota trad.*

Minunata mostră de felul cum Lassalle verballhornt* pe Heraclit în spiritul lui Hegel, distruge întreaga vioiciune, prospețime, naivitate și integritate istorică a lui Heraclit prin interpretări forțate în spiritul lui Hegel (iar pentru aceste interpretări forțate Lassalle îl rumegă, pe zeci de pagini, pe Hegel).

Secțiunea a II-a a părții a II-a („Fizica", pag. *1 — 2 6 2!!!* din vol. II) este absolut insuportabilă. Găsești în ea Heraclit de o copeică și rumegare a lui Hegel și falsă interpretare de o rublă. Poți doar s-o răsfoiești, ca să poți spune tuturor că nu trebuie citită!

Din secțiunea a III-a («Teoria cunoașterii») un citat din *F i l o n:*

N.B. «Fiindcă unitate este ceea ce se compune din două contrarii, astfel că, dacă ea este tăiată în două, aceste contrarii ies la iveală. Nu este acesta principiul pe care, după cum spun elenii, marele și celebrul lor Heraclit

N.B. îl punea în fruntea filozofiei sale și de care el era mîndru ca de o nouă descoperire?»... ((265)).

Și următorul citat, tot din Filon:

...«La fel și părțile universului sînt împărțite în două jumătăți, opuse una alteia: pămîntul — în munți și cîmpii, apa — în dulce și sărată... Tot așa și atmosfera se împarte în iarnă și vară, precum și în primăvară și toamnă. Tocmai această constatare i-a servit lui

N.B. Heraclit ca material pentru scrierile lui despre natură; împrumutînd de la teologul nostru ideea contrariilor, el a ilustrat-o prin exemple (Belege) numeroase și îngrijit elaborate» (p. 267).

După Heraclit, criteriul adevărului nu este consensus omnium, acordul unanim (p. 285); el ar fi atunci un subjectiver Empiriker** (p. 284). Nu, el este un *objectiver Idealist**** (285). Pentru el criteriul adevărului, indiferent de părerea subiectivă a *tuturor* oamenilor, este acordul cu legea ideală a identității dintre ființare și neființare (285).

---

* — corectează (în sens ironic). — *Nota trad.*

** — empiric subiectiv. — *Nota trad.*

*** — *idealist obiectiv.* — *Nota trad.*

Comp. cu Marx în 1845, în tezele sale despre Feuerbach![161] Lassalle e aici reacționar.

De aici se vede clar că Lassalle este un hegelian de tip vechi, un idealist.

La p. 337, unde citează, printre alții, pe Büchner (nota 1), Lassalle spune că Heraclit a exprimat apriori „aceeași idee" ca și „fiziologia modernă" («gîndirea este o mișcare a materiei»).

O deformare evidentă. În citatele despre Heraclit se spune doar că sufletul este și el un proces de transformare — mobilul este cunoscut de ceea ce se mișcă.

Citat din Chalcidius (in „Timaeus"):

...«Heraclit însă face o legătură între rațiunea noastră și rațiunea divină, care conduce și călăuzește universul, și spune că, datorită acestei însoțiri inseparabile, ea e în măsură să cunoască comandamentele imperioase ale rațiunii și, cînd spiritul se odihnește după activitatea desfășurată de simțuri, prezice viitorul» (p. 342).

Din Clement (Stromata, V):

...«datorită neverosimilității sale, el (adevărul) scapă cunoașterii»... (347).

Heraclit este „părintele logicii obiective" (p. 351), deoarece la el „filozofia naturii" umschlägt* în filozofie a *gîndirii*, „*gîndirea* este considerată ca un principiu al ființării" (350) etc. etc. à la Hegel... Lui Heraclit îi lipsește, cică, momentul subiectivității...

§ 36. «Cratylos al lui Platon», p. 373—396

În paragraful despre „Cratylos", Lassalle încearcă să demonstreze că, în acest dialog al lui Platon, Cratylos este prezentat (nu ca un sofist și subiectivist, așa cum a devenit mai tîrziu, ci) ca un discipol credincios al lui Heraclit, care expune în mod corect teoria lui, a lui Heraclit, despre esența și originea cuvintelor și a limbii ca *imitare* a naturii («imitare a esenței

* — se transformă. — *Nota trad.*

lucrurilor», p. 388), despre esența lucrurilor, «imitație și imagine a lui dumnezeu», «imitație a lui dumnezeu și a universului» (ibid.)[162].

*Ergo**:

Istoria filozofiei

filozofia greacă a semnalat toate aceste momente	al diferitelor științe „ dezvoltării inteligenței copilului „ inteligenței animalelor „ limbii N.B.: + psihologia + fiziologia organelor simțurilor	iată domeniile cunoașterii din care trebuie să se constituie teoria cunoașterii și dialectica
		kurz**, istoria cunoașterii în general
		întregul domeniu al cunoașterii

...«Noi — spune Lassalle — am arătat că această identitate conceptuală» (arătată mai sus) «(căci trebuie s-o numim identitate și nu numai analogie) dintre *cuvînt*, *nume* și *lege* este, sub toate raporturile, o concepție principială a filozofiei heraclitiene și are, în cadrul ei, un rol extrem de important și de semnificativ»... (393).

N.B. || ...«Numele sînt pentru el» (pentru Heraclit) «legi ale ființării; ele sînt pentru el elementul comun al lucrurilor, așa cum legile sînt pentru el *«elementul comun al tuturor lucrurilor»*»... (394).

N.B. foarte important! || Și Hipocrat *exprimă*, cică, tocmai ideile lui Heraclit cînd spune:

«Numele sînt legi ale naturii».

«Fiindcă pentru efesian numele, ca și legile, sînt..., deopotrivă, doar niște produse și realizări ale universalului, și unele și altele fiind pentru el atingerea universalului pur, ființarea ideală, eliberată de mocirla realității sensibile»... (394).

* — *Prin urmare*. — *Nota trad.*
** — pe scurt. — *Nota trad.*

Platon analizează și combate filozofia lui Heraclit în „*Cratylos*" și „*Theatetes*", confundînd (mai ales în aceasta din urmă) pe Heraclit (idealist obiectiv și dialectician) cu idealistul subiectiv și sofistul Protagora (omul este măsura tuturor lucrurilor). Și Lassalle încearcă să demonstreze că, în dezvoltarea ideilor, în Heraclit își au, de fapt, originea (1) sofistica (Protagora) și (2) platonismul, „ideile" (idealismul obiectiv).

Ai impresia că idealistul Lassalle a lăsat în umbră materialismul sau tendințele materialiste ale lui Heraclit, dîndu-i o interpretare în spiritul lui Hegel.

(IV. Ethik, p. 427—462.)
În secțiunea despre etică — nil*.

La p. 458—459, Lassalle spune că *Nemesios* a scris că Heraclit și Democrit negau providența (προνοίαν), iar *Cicero* („De fato"**) spune că Heraclit, ca și Democrit și alții (și Aristotel), admite fatum — necesitatea.

... «Acest destin nu trebuie să însemne altceva decît *necesitatea imanentă naturală* proprie obiectului, legea lui naturală»... (459). || Naturnotwendigkeit*** la Lassalle

(Stoicii, după părerea lui Lassalle, au luat *totul* de la Heraclit, vulgarizîndu-l și făcîndu-l unilateral, p. 461.)

Indicele cărții lui Lassalle este alcătuit în mod savant, erudit, dar neinteligent: o mulțime de nume ale anticilor etc. etc.

În general, ΣΣ ****, este justă aprecierea făcută de Marx. Cartea lui Lassalle nu merită să fie citită.

* — nimic. — *Nota trad.*
** — «Despre destin». — *Nota trad.*
*** — necesitatea naturală. — *Nota trad.*
**** — summa summarum — ca o concluzie generală. — *Nota trad.*

ÎN JURUL PROBLEMEI DIALECTICII [163]

Dedublarea unului și cunoașterea părților lui contradictorii (vezi citatul din Filon despre Heraclit la începutul părții a III-a („Despre cunoaștere") a cărții lui Lassalle despre Heraclit*) este *fondul*-(una dintre „esențele", una dintre particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) dialecticii. Tocmai astfel pune problema și Hegel (Aristotel, în „Metafizica" sa, *își bate* mereu capul cu această problemă, *combătîndu-l* pe Heraclit, respectiv ideile lui[164]).

Justețea acestei laturi a conținutului dialecticii trebuie să fie verificată de istoria științei. Acestei laturi a dialecticii nu i se acordă de obicei (de către Plehanov, bunăoară) destulă atenție: identitatea contrariilor este considerată ca o sumă de *exemple* |„de exemplu grăuntele", „de exemplu comunismul primitiv". La fel și de către Engels. Aceasta însă „pentru a le face mai lesne de înțeles"...| și nu ca *o lege a cunoașterii* (*și* ca o lege a lumii obiective).

În matematică, + și —. Diferențiala și integrala.
„ mecanică, acțiune și reacție.
„ fizică, electricitatea pozitivă și cea negativă.
„ chimie, unirea și disocierea atomilor.
„ știința socială, lupta de clasă.

Identitatea contrariilor (ar fi, poate, mai exact să spunem „unitatea" lor, deși deosebirea dintre termenii identitate și

* Vezi volumul de față, p. 292. — *Nota red.*

unitate nu este, în acest caz, prea esențială; într-un anumit sens, ambele sînt juste) este recunoaşterea (dezvăluirea) tendințelor opuse, contradictorii, *care se exclud reciproc*, existente în *t o a t e* fenomenele şi procesele naturii (*inclusiv* cele ale spiritului şi ale societății). Condiția cunoaşterii tuturor proceselor lumii în *„automişcarea"* lor, în dezvoltarea lor spontană, în viața lor vie, este cunoaşterea lor în calitate de unitate a contrariilor. Dezvoltarea este o „luptă" între contrarii. Cele două concepții fundamentale (sau cele două posibile? sau cele două constatate în istorie?) despre dezvoltare (evoluție) sînt: dezvoltarea ca micşorare şi mărire, ca repetare, *şi* dezvoltarea ca unitate a contrariilor (dedublare a unului în contrarii care se exclud reciproc şi raporturile reciproce dintre ele).

Prima concepție despre mişcare lasă în umbră *a u t o*-mişcarea, forța ei *m o t r i c e*, izvorul ei, motivul ei (sau acest izvor este strămutat *în exterior* — un dumnezeu, un subiect etc.). În cadrul celei de-a doua concepții, atenția principală se îndreaptă tocmai spre cunoaşterea *izvorului* „*a u t o*"-mişcării.

Prima concepție e moartă, palidă, aridă. Cea de-a doua e vie. *N u m a i* cea de-a doua ne dă cheia „automişcării" tot ce există; numai ea ne dă cheia „salturilor", „întreruperii gradualității", „transformării în contrariu", distrugerii vechiului şi apariției noului.

Unitatea (coincidența, identitatea, acțiunea egală) a contrariilor este condiționată, temporară, trecătoare, relativă. Lupta dintre contrarii, care se exclud reciproc, este absolută, precum absolută este şi dezvoltarea, mişcarea.

N.B.: deosebirea dintre subiectivism (scepticism şi sofistică etc.) şi dialectică constă, între altele, în faptul că, în dialectică (obiectivă), şi deosebirea dintre relativ şi absolut este relativă. Pentru dialectica obiectivă, *în* relativ *există* absolutul. Pentru subiectivism şi sofistică, relativul este numai relativ şi exclude absolutul.

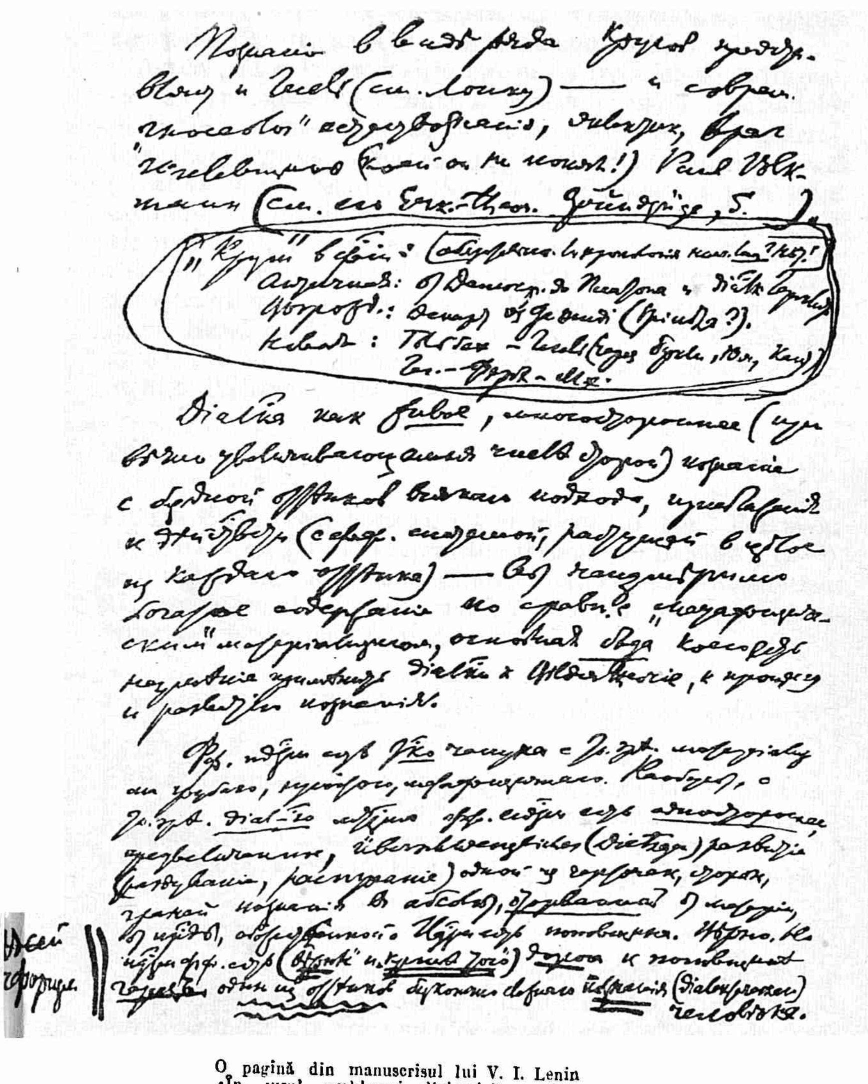
În „Capitalul“, Marx analizează mai întîi *raportul* cel mai simplu, mai obișnuit, mai fundamental, mai general, mai obișnuit din societatea burgheză (bazată pe producția de mărfuri), raport care se întîlnește de miliarde de ori, și anume schimbul de mărfuri. Analiza descoperă în acest fenomen extrem de simplu (în această „celulă“ a societății burgheze) *toate* contradicțiile (respectiv embrionul *tuturor* contradicțiilor) societății moderne. Expunerea pe care o face el în continuare ne arată dezvoltarea (*și* creșterea, *și* mișcarea) acestor contradicții și a acestei societăți în Σ* diferitelor ei părți, de la începutul și pînă la sfîrșitul ei.

Aceeași trebuie să fie și metoda de expunere (respectiv de studiere) a dialecticii în general (întrucît dialectica societății burgheze nu este, la Marx, decît un caz particular al dialecticii). Să începem cu lucrul cel mai simplu, mai obișnuit, mai general etc., cu *o propoziție* **oarecare**: frunzele copacului sînt verzi; Ivan este un om; Grivei este un cîine etc. Chiar aici este (cum în mod genial a observat Hegel) *dialectică:* **particularul este** *general* (cf. Aristotel, Metaphysik, traducerea lui Schwegler, Bd. II, S. 40, 3. Buch, 4. Kapitel, 8—9**: „denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, daß es ein Haus — casa în general — gebe außer den sichtbaren Häusern“, „οὐ γὰρ ἄν θείημεν εἶναί τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας“***). Prin urmare, contrariile (particularul este opus generalului) sînt identice: particularul nu există decît în conexiunea care duce spre general. Generalul nu există decît în particular, prin particular. Orice particular este (într-un fel sau altul) general. Orice general este (o părticică sau o latură sau esență) a particularului. Orice general înglobează doar cu aproximație toate obiectele particulare. Orice particular nu intră decît incomplet în general etc. etc. Orice particular este legat, prin mii de tranziții, cu particulari de alt gen (lucruri, fenomene, procese) etc. În *toate acestea* există *deja* elemente, germeni ai conceptului de *necesitate*, de legătură obiectivă a naturii etc. Elementul întîmplător și cel necesar, fenomenul și esența, există deja aici, întrucît, spunînd că Ivan este un

* — suma. — *Nota trad.*

** — vol. II, p. 40, cartea a 3 a, cap. 4, 8 9. — *Nota trad.*

*** — «întrucît nu poți gîndi, desigur, că există o casă — casa în general — în afara caselor vizibile». *Nota trad*



Познание в виде ряда кругов у Гегеля (см. Логику) — и соврем. «гносеолога» естествознания, эклектика, врага «гегелевщины» (которой он не понял!) Paul Volkmann'a (см. его Erkenntnistheor. Grundzüge, S.)

«Круги» в философии: (обязательна ли хронология насчет лиц? Нет!)
Античная: от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита.
Возрожд.: Descartes versus Gassendi (Spinoza?).
Новая: Гольбах — Гегель (через Беркли, Юм, Кант).
Гегель — Фейерб. — Маркс.

Диалектика как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с филос. системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная беда коего есть неумение применить диалектики к Bildertheorie, к процессу и развитию познания.

Филос. идеализм есть только чепуха с т. зр. материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с т. зр. диал. материализма филос. идеализм есть одностороннее, преувеличенное, überschwengliches (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм филос. есть («вернее» и «кроме того») дорога к поповщине через один из оттенков бесконечно сложного познания (диалектического) человека.

Весь (?) афоризм (?) ||

O pagină din manuscrisul lui V. I. Lenin «În jurul problemei dialecticii». — 1915

Micşorat

om, Grivei este un cîine, *aceasta* este o frunză de copac etc., *înlăturăm* o serie de caracteristici *întîmplătoare*, separăm esențialul de fenomen și le opunem unul altuia.

Așadar, în *orice* propoziție putem (și trebuie) să distingem, ca într-un „nucleu" („celulă"), germenii *tuturor* elementelor dialecticii, demonstrînd astfel că dialectica este, în general, inerentă întregii cunoașteri umane. Iar științele naturii ne arată (și acest lucru trebuie, iarăși, să fie demonstrat prin *orice* exemplu, cît de simplu) natura obiectivă în aceleași însușiri ale ei, transformarea particularului în general, a întîmplătorului în necesar, trecerile, transmutațiile, legătura reciprocă a contrariilor. Dialectica *este tocmai* teoria cunoașterii (a lui Hegel și) a marxismului: iată cărei „laturi" a problemei (și aceasta nu e o „latură", ci *esența* problemei) nu i-a acordat atenție Plehanov, fără să mai vorbim de ceilalți marxiști.

* * *

Atît Hegel (vezi Logica), cît și eclecticul Paul Volkmann (vezi lucrarea lui „Erkenntnistheoretische Grundzüge", S.[165]), „gnoseolog" contemporan al științelor naturii, eclectic, adversar al hegelianismului (pe care nu l-a înțeles!), prezintă cunoașterea sub forma unei serii de cercuri.

„Cercurile" în filozofie: este oare obligatorie cronologia *persoanelor?* Nu!
Filozofia antică: de la Democrit pînă la Platon și pînă la dialectica lui Heraclit.
Renașterea: Descartes versus Gassendi (Spinoza?).
Filozofia modernă: Holbach — Hegel (prin Berkeley, Hume, Kant). Hegel — Feuerbach — Marx.

Dialectica ca o cunoaștere *vie*, multilaterală (implicînd o neîncetată sporire a aspectelor), implicînd o mulțime inepuizabilă de nuanțe, în orice mod de abordare a realității, de apropiere de ea (cu un sistem filozofic care se constituie într-un tot, pornind de la fiecare nuanță) — iată un conținut nemăsurat de bogat în comparație cu materialismul „metafizic", a cărui

principală *nenorocire* este că nu ştie să aplice dialectica la Bildertheorie*, la procesul şi dezvoltarea cunoaşterii.

Din punctul de vedere al materialismului vulgar, simplist, metafizic, idealismul filozofic nu este *decît* o inepţie. Din punctul de vedere al materialismului *dialectic*, dimpotrivă, idealismul filozofic este o dezvoltare (amplificare, umflare) *unilaterală*, exagerată, überschwengliches (Dietzgen)[166] a uneia dintre trăsăturile, limitele cunoaşterii, care devine astfel un absolut, *rupt* de materie, de natură, divinizat. Idealismul este obscurantism clerical. Just. Dar idealismul filozofic constituie („*mai exact*" şi „*în afară de aceasta*") *calea* care duce la clericalism *prin intermediul uneia dintre nuanţele cunoaşterii* (dialectice), infinit de complexe, a omului.

N.B. acest aforism

Cunoaşterea omului nu este (respectiv nu urmează) o linie dreaptă, ci o linie curbă, care se apropie infinit de o serie de cercuri, de o spirală. Orice segment, porţiune, bucăţică din această linie curbă poate fi transformată (unilateral transformată) într-o linie dreaptă independentă, întreagă, care duce (dacă nu vezi pădurea din cauza copacilor) în mlaştină, la clericalism (unde ea este *consolidată* de interesele de clasă ale claselor dominante). Atitudinea rectilinie şi unilaterală, rigiditatea şi sclerozarea, subiectivismul şi orbirea subiectivă — voilà** rădăcinile gnoseologice ale idealismului. Iar clericalismul (= idealismul filozofic) are, desigur, rădăcini *gnoseologice*, nu este lipsit de teren, este *o floare sterilă*, fără îndoială, dar o floarea sterilă ce creşte pe copacul viu al cunoaşterii omului, care este vie, rodnică, adevărată, viguroasă, atotputernică, obiectivă, absolută.

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1925, în revista «Bolşevik» nr. 5–6

Se tipăreşte după manuscris

---

* — teoria reflectării. *Nota trad.*

** — iata. — *Nota trad.*

CONSPECTUL CĂRȚII LUI ARISTOTEL «METAFIZICA»[167]

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1930 în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipărește după manuscris

ARISTOTEL. «METAFIZICA» TRADUCERE DE *SCHWEGLER*. DOUĂ VOLUME. TÜBINGEN, 1847

Vezi, mai sus, citatul despre „casă“*.

O mulțime de considerații extrem de interesante, vii, *n a i v e* (pline de prospețime), ca introducere în filozofie, și care în diversele expuneri au fost înlocuite cu scolastică, cu rezultate fără mișcare etc.

Obscurantismul clerical a ucis ceea ce era viu în Aristotel și a imortalizat ceea ce era mort.

«Omul și calul etc. există în exemplare singulare, universalul în sine nu există sub forma unei substanțe izolate, ci numai ca un tot alcătuit dintr-o noțiune determinată și dintr-o materie determinată» (p. 125**, cartea a 7-a, capitolul 10, 27—28.

Ibidem, p. 126, §§ 32—33:

...«Materia este în sine incognoscibilă. În parte ea este perceptibilă senzorial, în parte este cunoscută prin intelect. Ea este perceptibilă senzorial ca metal, lemn, într-un cuvînt ca materie capabilă de mișcare, iar ca intelect este sesizată cînd se află în ceea ce este perceput senzorial, dar nu ca percepută senzorial, prin urmare așa cum e, de exemplu, matematicul»...

Adesea filozofia se pierde în *definiția cuvintelor* etc. *T o t u l* este atins în treacăt, *t o a t e* categoriile

---

* Vezi volumul de față. p. 298. — *Nota red.*

** *Aristotel*. Die Metaphysik, Bd. 2, Tübingen, 1847. — *Nota red.*

Deosebit de caracteristică și extrem de interesantă (la începutul „Metafizicii") este polemica cu Platon, ca și chestiunile „încurcate", fermecătoare prin naivitatea lor, și Bedenken* cu privire la prostiile idealismului. Și toate acestea, alături de confuzia cea mai neputincioasă, se învîrtesc în jurul *esențialului*, conceptului și particularului.

N.B.: La începutul „Metafizicii", lupta *cea mai îndîrjită* împotriva lui Heraclit, împotriva ideii de identitate între ființare și neființare (filozofii greci s-au apropiat de dialectică, dar nu i-au dat de capăt). Este foarte caracteristic că se găsesc peste tot, passim, embrioni vii ai dialecticii *și aspirații* spre dialectică...

La Aristotel, *peste tot* logica obiectivă *se confundă* cu cea subiectivă, și aceasta în așa fel încît peste tot *este vizibilă* cea obiectivă. Nu există nici o îndoială asupra caracterului obiectiv al cunoașterii. Încredere naivă în puterea rațiunii, în forța, în puterea, în adevărul obiectiv al cunoașterii. Și *confuzie* naivă, confuzie jalnică și neputincioasă în *dialectica* generalului și particularului — a conceptului și a realității, percepută senzorial a unui anumit obiect, lucru sau fenomen.

Scolastica și clericalismul au luat de la Aristotel ceea ce este mort și nu ceea ce este *viu: întrebări*, căutări, labirint; s-a rătăcit omul.

Logica lui Aristotel este aspirație, căutare, apropiere de logica lui Hegel, iar din ea, din logica lui Aristotel (care *peste tot*, la fiecare pas, pune *tocmai* problema *dialecticii*), au făcut o scolastică moartă, lăsînd la o parte toate căutările, oscilările, modurile de a pune problema. Tocmai modurile de a pune problema au fost la greci un fel de sisteme de *încercare*, o naivă diversitate de păreri, care se reflectă minunat la Aristotel.

...«De aici rezultă că nu există universal alături și separat de singular. În această măsură au dreptate adepții teoriei ideilor cînd le atribuie acestora o existență independentă, fiindcă ideile sînt doar niște substanțe aparte; însă ei se înșală cînd iau unitatea în multiplicitate drept idee. Dar ei fac acest lucru pentru că nu pot să arate ce trebuie să fie aceste substanțe netrecătoare alături de lucrurile individuale percepute senzorial !

* — îndoielile. — *Nota trad.*

şi în afara lor. Iată de ce ei pun semnul egalităţii specifice între aceste idei şi existenţele supuse pieirii, pe care noi le cunoaştem, şi spun: omul în sine, calul în sine, adăugînd la obiectele sensibile cuvintele: în sine # (p. 136, cartea a 7-a, cap. 16, § 8—12) #. Şi, totuşi, chiar dacă noi n-am fi văzut aştri vreodată, ei ar fi existat ca substanţe veşnice, distincte de cele pe care le cunoaştem; astfel, chiar dacă n-am fi putut arăta natura lor, ei ar fi existat totuşi în mod inevitabil. Este clar, prin urmare, că nici un universal nu este substanţă singulară şi că nici o substanţă singulară nu este alcătuită din substanţe singulare (οὐσία)» (§ 13, sfîrşitul capitolului). !

Minunat! Nu există nici o îndoială în ce priveşte realitatea lumii exterioare. Omul se încurcă tocmai în dialectica generalului şi particularului, a conceptului şi senzaţiei etc., a esenţei şi fenomenului etc.

(P. 146, cartea a 8-a — introdusă, fără îndoială, mai tîrziu —, capitolul 5, § 2—3.)

...«O problemă dificilă (ἀπορία) este următoarea: cum se comportă materia cutărui sau cutărui lucru faţă de opuşi. De exemplu, dacă cutare corp este sănătos potenţial (δυνάμει), iar boala este opusul sănătăţii, nu este oare acest corp, potenţial, şi una, şi alta?... N.B.

...Mai departe, un om viu nu este oare un cadavru potenţial (δυνάμει)?»

(P. 181), cartea a 11-a, capitolul 1, § 12—14:

...«Matematicul, ei» (filozofii) «îl plasează între idei şi ceea ce este perceput senzorial, ca pe un al treilea element, care există în afara ideilor şi a lumii pămînteşti. Totuşi, nu există şi un al treilea om sau un al treilea cal în afară de omul în sine (sau calul în sine) şi omul individual sau calul individual. Dar dacă lucrurile nu stau aşa cum spun ei, atunci cu ce trebuie să se ocupe matematicianul? În orice caz, nu cu lucruri din lumea asta, fiindcă nu există în ele nimic din ceea ce caută ştiinţele matematice»...

Ibidem, cap. 2. § 21—23:

...«Mai departe, se pune întrebarea dacă există sau nu ceva în afară de concret. Prin concret eu înțeleg materia și tot ce este material. Dacă nu există, atunci totul este trecător, deoarece tot ce este material este, în orice caz, trecător. Dar dacă există totuși ceva în afară de concret, acest ceva nu poate să fie evident, decît forma și figura. Dar despre acestea este greu să stabilești în care lucruri există ele și în care nu»...

P. 185—.86 ,cartea a 11-a, cap. 3, § 12: matematicianul lasă la o parte căldura, greutatea și alte «opuși sensibili» și are în vedere «numai cantitativul»... «tot așa se petrec lucrurile și cu existentul».

|| Avem aici punctul de vedere al materialismului dialectic, dar în mod întîmplător, neconsecvent, nedezvoltat, efemer. ||

În al său „Studiu de istorie a filozofiei antice" (Müller's Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, V, I, S. 265) («Sala de lectură» a Bibliotecii din Berna), Windelband subliniază că în Logica lui Aristotel (die Logik) «găsim, ca cea mai generală presupunere, identitatea dintre formele gîndirii și formele existenței» și citează „Metaphysik", V. 7: «ὁσαχῶς λέγεται, τοσαχῶς τὸ εἶναι σημαίνει»**. Acesta este § 4. Schwegler traduce: Denn so vielfach die Kategorien ausgesagt werden, so vielfach bezeichnen sie ein Sein***. Prost tradus!

Apropiere de dumnezeu:

Cartea a 12-a, cap. 6, § 10—11:

...«Căci cum poate lua naștere mișcarea dacă nu există nici o cauză motrice în acțiune? Materialul nu poate, firește, să se miște de la sine, ci e pus în mișcare de arta constructorului;

* — Manualul de istorie a antichității clasice, editat de Müller. — *Nota trad.*

** — «In orice forme ar fi exprimate aceste enunțuri diferite, ele desemnează o existență». — *Nota trad.*

*** — fiindcă ori de cîte ori sînt enunțate categoriile, ele desemnează o existență. — *Nota trad.*

tot aşa nu pot să se mişte de la sine nici ciclurile menstruale şi nici pămîntul, — trebuie să le pună în mişcare sămînța şi fecundarea»...

Leucipp (id., § 14) admite mişcarea veşnică, dar nu explică de ce (§ 11).

Cap. 7, § 11 — *19* — *dumnezeu* (p. 213).

...«Mişcarea veşnică trebuie să fie imprimată de ceva veşnic» (cap. 8, § 4)...

Cartea a 12-a, cap. 10 — din nou o „triere" a problemelor fundamentale ale filozofiei; „semnele de întrebare", ca să zicem aşa. O expunere (de cele mai multe ori prin aluzii) plină de prospețime, naivitate şi îndoieli a diferitelor puncte de vedere.

În cartea a 13-a, Aristotel revine la critica teoriei numerelor a lui Pitagora (şi a teoriei ideilor a lui Platon), separate de lucrurile sensibile.

||Idealism primitiv: generalul (conceptul, ideea) este *o existență separată*. Acest lucru pare straniu, monstruos (mai exact: copilăresc), absurd. Dar nu sînt oare de acelaşi gen (*absolut* de acelaşi gen) idealismul contemporan, Kant, Hegel, ideea de dumnezeu? Mesele, scaunele şi *ideile* de masă şi de scaun; lumea şi ideea de lume (dumnezeu); lucrul şi „numenul", „lucrul în sine" incognoscibil; legătura dintre Pămînt şi Soare, legătura din natură în general — şi legea, λόγος*, dumnezeu. Caracterul dublu al cunoaşterii omului şi *posibilitatea* idealismului (= a religiei) *au fost date* chiar în prima abstracție, elementară „casa" în general şi casele individuale N.B. N.B.

Abordarea de către inteligență (de către inteligența omului) a unui lucru individual, luarea de copie (= concept) de pe acesta *nu este* un act simplu, nemijlocit, de oglindire inertă, ci un act complex, cu caracter dublu, zigzagat, care *cuprinde în sine* posibilitatea desprinderii fanteziei de viață; mai mult

* — logosul. — *Nota trad*

chiar: posibilitatea *transformării* (și încă a unei transformări imperceptibile, de care omul nu este conștient) a conceptului abstract, a ideii în *fantezie* (in letzter Instanz* = a lui dumnezeu). Căci și în cea mai simplă generalizare, în cea mai elementară idee generală („masă" în general) e x i s t ă o anumită frîntură de fantezie. (Viceversa: este absurd să negi rolul fanteziei chiar și în cea mai riguroasă știință: comp. Pisarev despre visul folositor, ca imbold *la* muncă, și despre înclinarea spre reverie goală[168].)

Expresie naivă a „dificultăților" în ce privește „filozofia matematicii" (ca să folosim un limbaj modern): cartea a 13-a, cap. 2, § 23:

...«Apoi, corpul este o substanță, deoarece el are, într-o anumită măsură, un caracter finit. Dar cum ar putea liniile să fie substanțe? Ele n-ar putea să fie așa ceva nici în sensul de formă și figură, ca, de pildă, sufletul, și nici în sensul de materie, cum e corpul: căci este evident că nici un corp nu poate fi alcătuit din linii, din suprafețe sau din puncte»... (p. 224)...

Cartea a 13-a, cap. **3**, rezolvă aceste dificultăți în chip minunat, precis, clar, *materialist* (matematica și alte științe abstrag *una* dintre laturile corpului, fenomenului, vieții). Dar autorul nu-și *susține* în mod consecvent acest punct de vedere.

Schwegler, în comentariul său (vol. IV, p. 303), spune: Aristotel prezintă aici o expunere pozitivă «a concepției sale asupra matematicului: matematicul este o abstragere de la sensibil». **N.B.**

Cartea a 13-a, cap. 10, tratează o problemă care este mai bine expusă în comentariul lui Schwegler (în legătură cu „Metaphysik", VII, 13, 5): știința se referă numai la general (comp. cartea a 13-a, cap. 10, § 6), dar real (substanțial) este numai singularul. Există deci o prăpastie între știință și realitate? Ființarea și gîndirea nu sînt deci comensurabile? „Cunoașterea adevărată a realului este imposibilă?» (Schwegler, vol. IV, p. 338). Aristotel răspunde: potențial, știința se îndreaptă spre general; ca act, ea se îndreaptă spre particular.

* — în ultimă instanță. — *Nota trad.*

Schwegler (ib.) apreciază ca höchst beachtenswert*
#
lucrarea lui **F. Fischer**: „*Die Metaphysik, von empirischem Standpunkte aus dargestellt*"** |anul apariției (1847)|, care vorbește despre „realismul" lui Aristotel. |N.B.?|

Cartea a 14-a, cap. 3, § 7: ...«dacă în lucrurile sensibile nu se află matematicul, atunci de ce lucrurilor sensibile le sînt inerente însușirile matematicului?»... (p. 254).

(Același sens îl are și ultima frază a cărții, cartea a 14-a, cap. 6, § 21.)

Sfîrșitul „Metafizicii".

Friedrich Fischer (1801—1853), profesor de filozofie la Basel. Într-un articol despre el scris de Prantl („Allgemeine Deutsche Biographie"***, vol. 7, p. 67), găsim o apreciere plină de dispreț în care se afirmă că Fischer, «datorită repulsiei sale totale față de idealismul subiectiv, era cît pe-aci să cadă în extrema opusă, în empirism, care este străin idealului». || ha-ha!!!

---

* — extrem de remarcabilă. — *Nota trad.*

** «*Metafizica, expusă din punct de vedere empiric*». — *Nota trad.*

*** — «Biografia generală germană». — *Nota trad.*

II

ÎNSEMNĂRI PE MARGINEA UNOR CĂRŢI, ARTICOLE ŞI RECENZII

1903

F. UEBERWEG. «SCHIŢĂ DE ISTORIE A FILOZOFIEI»[169]

(PRELUCRARE DE MAX HEINZE)
3 VOL., 1876–1880. LEIPZIG

|Cartea are un caracter oarecum straniu: paragrafe foarte scurte, cu *cîteva cuvinte* despre conţinutul teoriilor, şi explicaţii interminabile, culese cu litere mici, pe trei sferturi umplute cu nume şi titluri de cărţi |de altfel vechituri: bibliografia nu trece de anii 1860—1880|. Ceva unleserliches!* O istorie de nume şi de cărţi!|

F. PAULSEN. «INTRODUCERE ÎN FILOZOFIE»[170]

1899

Este extrem de caracteristic modul deschis cum e pusă problema în introducere: sarcina filozofiei moderne este de „a împăca concepţia religioasă despre lume cu explicarea ştiinţifică a naturii" (p. IV**). Sic! Şi această idee este dezvoltată foarte amănunţit: lupta, ni se spune, se dă pe două fronturi: cu materialismul şi cu „iezuitismul" (atît cu cel catolic, cît şi cu cel protestant). Materialismul, fireşte, este înţeles (este dat?) ca rein mechanisch, physikalisch u.s.w.***.

Autorul afirmă de asemenea în mod deschis că filozofia modernă se sprijină pe Kant şi este reprezentanta „monismului idealist".

---

* — ce nu se poate citi! — *Nota trad.*

** *F. Paulsen.* «Einleitung in die Philosophie». Berlin, 1899. — *Nota red.*

*** — pur mecanicist, fizic etc — *Nota trad.*

Pînă la p. 10... «Pace între știință și credință» ...

Și p. 11: «A statornici această pace» — «iată punctul central al filozofiei lui *Kant*... A da fiecăreia ceea ce i se cuvine: științei — contra scepticismului lui Hume, iar credinței — contra negării ei dogmatice în materialism, iată bilanțul muncii lui» (12).

«Numai o singură împrejurare poate tulbura această perspectivă plină de speranțe» (speranțe în această *pace*): «radicalismul, absolut ostil religiei, care se răspîndește acum în rîndurile maselor largi ale populației... Astfel» (întocmai ca altădată pentru burghezie) «ateismul este acum o dogmă pentru social-democrație» (p. 14—15). «Este un catehism de-a-ndoaselea. Și acest nou dogmatism, ca și cel vechi, e un dogmatism negativ, ostil științei, în măsura în care în dogmele lui pune lanțuri spiritului criticii și îndoielii». (Ne amintește de titlul *Antipfaffen** și ne încredințează că creștinismului îi este străină părtinirea față de bogați, că el, creștinismul, va trece și prin lupta spre care pășește Europa.)

?

Respingînd materialismul și apărînd teoria Allbesseelung** (pe care o interpretează în sens *idealist*), Paulsen nu-și dă seama 1) că el nu respinge materialismul, ci numai *unele* argumente ale *unor* materialiști; 2) că el *se contrazice*, interpretînd psihologia contemporană în sens idealist.

× Comp. p. 126. «Forța... nu este altceva decît tendința spre o anumită activitate și, prin urmare, coincide, în esența ei generală, cu voința inconștientă».

(Ergo — Seelenvorgänge und Kraft*** nu sînt de loc atît de unüberbrückbar**** cum i s-a părut autorului mai înainte, p. 90 u. ff.)

P. 112—116: de ce n-ar putea Weltall***** să fie purtătorul des Weltgeistes******? (Pentru că omul și creierul lui reprezintă evoluția *superioară* a spiritului, cum însuși autorul recunoaște.

* — *Anticlericalii*. — *Nota trad.*
** — însuflețirii universale. — *Nota trad.*
*** — fenomenele spirituale și forța. — *Nota trad.*
**** — imposibile de unit. — *Nota trad.*
***** — universul. — *Nota trad.*
****** — spiritului lumii. — *Nota trad.*

Cînd Paulsen îi critică pe materialiști, el opune materiei formele *superioare* ale spiritului. Cînd apără idealismul și interpretează în mod idealist psihologia contemporană, el apropie formele inferioare ale spiritului de Kräfte* etc. Acesta este cel mai vulnerabil punct al filozofiei sale.) N.B.

Comp., mai ales, p. 106—107, unde Paulsen se pronunță împotriva concepției despre *materie* ca ceva *mort*.

× Contra p. 86: «în mișcare nu există nici cea mai mică urmă de gîndire»...

Autorul pare că se debarasează prea ușor de ideea că Gedanke ist Bewegung**. Argumentele lui se reduc *doar* la «raționamentul omenesc obișnuit: este absurd», «gîndirea nu este mișcare, ci gîndire» (87). Poate nici căldura nu este mișcare, ci căldură??

Extrem de stupid este argumentul invocat de autor că fiziologul va continua să vorbească despre gînduri, iar nu despre mișcările egale cu aceste gînduri. Nici despre căldură nu va înceta să vorbească nimeni și *niciodată*.

Îndrăgostit fiind, el nu-i va vorbi «doamnei despre procesul vasomotor corespunzător... Așa ceva ar fi o absurditate evidentă» (86—87). Întocmai! — și acesta e cazul cu d-l Paulsen! Și, dacă o să simțim că nu e destul de cald, n-o să vorbim despre faptul că și căldura este un gen de mișcare, ci despre mijlocul de a face rost de cărbuni.

Paulsen consideră sinnlose*** teza că gîndirea este Bewegung****. Or, chiar el este și contra dualismului și vorbește despre „echivalent". (*140* și 143) — „echivalentul fizic al psihicului" (sau Begleiterscheinung*****). Nu este oare aceasta

* — forțe. — *Nota trad.*
** — gîndirea este mișcare. — *Nota trad.*
*** — absurdă. — *Nota trad.*
**** — mișcare. — *Nota trad.*
***** — fenomenul paralel. — *Nota trad.*

aceeaşi begriffliche Konfusion* pentru care el îl tratează cu atîta dispreț pe Büchner?

Cînd Paulsen declară că paralelismul lui „nu este localizat", ci „ideal" (p. 146), caracterul lui dualist apare și mai clar. Aceasta nu este nici explicație și nici teorie, ci un simplu subterfugiu verbal.

Scris în 1903

Publicat pentru prima oară în 1930. în „Culegeri din Lenin", vol. XII

Se tipărește după manuscris

---

* – confuzie de noțiuni. – *Nota trad.*

1904

ÎNSEMNĂRI PE MARGINEA UNEI RECENZII A CĂRȚILOR LUI E. HAECKEL «MINUNILE VIEȚII» ȘI «ENIGMELE UNIVERSULUI»[171]

Frankfurter Zeitung. 1904, nr. 348 (15 decembrie), prima ediție de dimineață

Un foileton despre noile cărți de *biologie*

Ernst Haeckel. „Lebenswunder" (Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie)*. Stuttgart (Alfred Kröner).

(Pentru Haeckel, «spiritul este o funcție fiziologică a scoarței cerebrale». P. 378 a cărții sale. Autorul recenziei se pronunță, firește, *împotriva* acestei păreri.)

Tot el a scris „*Welträtsel*"** ((apărute mai demult)) (în care demonstrează că *nu există*, propriu-zis, enigme ale universului).

Scris la sfîrșitul anului 1904

Publicat pentru prima oară în 1958, în V.I. Lenin, Opere, ed. a 4-a, vol. 38

Se tipărește după manuscris

---

* — «Minunile vieții» (Studii de filozofie biologică pe înțelesul tuturor). — *Nota trad.*
** — «*Enigmele universului*». — *Nota trad.*

1909

NOTĂ DE CĂRŢILE DE ŞTIINŢE ALE NATURII ŞI DE FILOZOFIE AFLATE ÎN BIBLIOTECA DE LA SORBONA[172]

Sorbona. Cărţi noi: C. 819 (7)*

Richard *Lucas*. Bibliografia substanţelor radioactive. Hamburg şi Leipzig. 1908. 8⁰.
(A. 47. 191).

Mach. Elemente de fizică (ediţie revăzută de Harbordt şi Fischer). Leipzig. 1905 — 1908. 2 volume. 8⁰.
(A. 46. 979). S. Ф. φ. 587.

Max Planck. Principiul conservării energiei. Leipzig. 1908. (Ediţia a 2-a). 12⁰.
(A. 47. 232). S. φ. φ. *63*.

Eduard Riecke. Manual de fizică. Ediţia a 4-a. Leipzig. 1908. 2 volume. 8⁰.
(A. 47. 338). S. Ф. φ. 301ᵃ.

Fénelon Salignac. Probleme de fizică generală şi de astronomie. Toulouse. 1908. 4⁰.
(D. 55. 745). C. 818 (2).

J.J. Thomson. Teoria atomică a materiei. Braunschweig. 1908. 8⁰.
S.D. e. 101 (25).

La Biblioteca de la Sorbona:
I. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie"[173]. *P. 5 3 (8⁰)*. (A. 16. 404).

---

* Aici şi în cele ce urmează, însemnările cu litere şi cifre reprezintă cotele cărţilor. — *Nota red.*

II. „Archiv für Philosophie". 2-te Abteilung. *P. 4 8*. (A. 17. 027).

„Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". 1909. Heft I. Recenzia lui Raul Richter (favorabilă, elogioasă chiar) la

Ludwig Stein. Curente filozofice contemporane. Stuttgart. 1908. (Enke.) XVI + 452 de pagini. (12 mărci.)

P. 1—293 — curente filozofice	— Zece curente filozofice:
294—445 — probleme de filozofie	1) neoidealismul (metafizica voluntaristă) 2) neopozitivismul (pragmatismul) W. James 3) „noua mişcare naturfilozofică" (Ostwald şi „victoria" energeticii asupra materialismului) 4) „neoromantica" (H. St. Chamberlain etc.) 5) neovitalismul 6) evoluţionismul (Spencer) 7) individualismul (Nietzsche) 8) geisteswissenschaftliche Bewegung* (Dilthey) 9) philosophiegeschichtliche** 10) neorealismul (Eduard von Hartmann!!!).

Din noile cărţi apărute:

Max Schinz. Adevărul religiei după concepţiile celor mai noi reprezentanţi ai filozofiei religiei. Zürich. 1908. 8⁰ (307 pagini. 6,50 mărci).

Kr. Guenther. De la animalul primitiv la om. (Album cu tablouri.) Stuttgart. 1909. (7—19 fascicule ≳ 1 marcă.)

A. Pelazza. R. Avenarius şi empiriocriticismul. 1908? 9? Torino (Bocca). 130 de pagini.

---

* — mişcarea umanitarist-ştiinţifică. — *Nota trad.*

** — istorică-filozofică. — *Nota trad.*

Spaventa. Filozofia italiană în legăturile ei cu filozofia europeană. 1908? 9? Bari (Laterza).

Din noile cărți apărute (1909):

L. Boltzmann. Tratatele științifice de la Viena. Leipzig. (Barth).
H. Strache. Unitatea dintre materie, eterul cosmic și forțele naturii. Viena (Deuticke).

P. 48

„Archiv für Philosophie", *partea a 2-a* = „Archiv für *systematische* Philosophie". 1908. Fascicula 4: *cel de-al doilea* articol al lui Vitali Norström (p. 447—496) ((e interesant; aproape în întregime despre Mach)).

unde-i primul articol?? notița — o fi întîrziat[174]??

Scris în prima jumătate a anului 1909

Publicat pentru prima oară în 1933, în «Culegeri din Lenin», vol. XXV

Se tipărește după manuscris

1913

DIN CAIETUL „STATISTICA AGRICOLĂ AUSTRIACĂ ETC."

F. Raab. Die Philosophie von R. Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik. Leipzig, 1912 (164 p.). 5 Mk.*

Perrin. Les atomes**. Paris (Alcan)[175].

ÎN LEGĂTURĂ CU O RECENZIE A CĂRŢII LUI J. PLENGE «MARX ŞI HEGEL»[176]

Joh. Plenge. Marx und Hegel. Tübingen, 1911. (184 SS.) (Mk. 4).

{ O recenzie defavorabilă a lui O. Bauer a apărut în vol. III, partea a 3-a din „Archiv für Geschichte des Sozialismus". }

ÎN LEGĂTURĂ CU O RECENZIE A CĂRŢII LUI R.B. PERRY «TENDINŢE FILOZOFICE CONTEMPORANE»[177]

„Mind". 1913. Aprilie. Recenzia lui F.C.S. Schiller la cartea lui Ralph Barton Perry. Present Philosophical Tendencies: a critical survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism & Realism, together with a Synopsis of the Philosophy of William

* — «Filozofia lui R. Avenarius. O expunere sistematică şi o critică imanentă. Leipzig, 1912 (164 p.). 5 mărci. — *Nota trad.*

** — «Atomii». — *Nota trad.*

James. London & New York (Longmans & Co.). 1912. Pages 383*.

Schiller este împotriva „realismului“ lui Perry, căruia îi aduce învinuirea că «mintea lui este atît de preocupată să opună în mod metafizic idealismului realismul, că întotdeauna caută să subordoneze acestei preocupări toate celelalte probleme».

De menționat că Schiller citează următorul pasaj din Perry: «Organismul corespunde mediului ambiant din care s-a dezvoltat și asupra căruia acționează. Conștiința este răspunsul selectiv la mediul ambiant, care a existat înaintea ei și există independent de ea. Trebuie să existe ceva care să provoace răspunsul, dacă există vreun răspuns» (p. 323 din cartea lui Perry). Schiller obiectează:

Caracteristic!! || «Dacă nu acceptăm pe bază de simplu crezămînt teza «existenței *independente* a mediului ambiant» (sublinierea aparține lui Schiller), «atunci nimic nu este dovedit aici, afară de *raportul* dintre gîndire și «mediul ambiant»»... (p. 284).

ÎN LEGĂTURĂ CU O RECENZIE A CĂRȚII LUI A. ALIOTTA «REACȚIUNEA IDEALISTĂ ÎMPOTRIVA ȘTIINȚEI»[178]

Antonio Aliotta. La reazione idealistica contro la scienza**. 1 volume. 8⁰. XVI + 526 p. Palerme. Casa editrice Optima. 1912.

Recenzie apărută în „Revue Philosophique“ (Ribot). Paris, 1912, nr. 12, p. 644—646, sub semnătura d-lui J. Segond, care spune că

«el» (Aliotta) «ne arată în agnosticism toate izvoarele cele mai noi ale reacțiunii contemporane; ne arată că dezvoltarea ei trece prin neocriticismul german (Riehl) și francez (Renou-

* — «Tendințe filozofice contemporane: privire critică asupra naturalismului idealismului, pragmatismului și realismului, împreună cu o scurtă expunere asupra filozofiei lui William James». Londra și New York (Longmans & Co.). 1912. 383 p. — *Nota trad.*

** — «Reacțiunea idealista împotriva științei». — *Nota trad.*

vier), prin empiriocriticismul lui Mach și Avenarius, prin neohegelianismul englez; ne descrie și demască intuiționismul lui Bergson și Schmitt, pragmatismul anglo-american al lui W. James, Dewey și Schiller, filozofia valorilor și istorismul lui Rickert, Croce, Münsterberg și Royce» etc. (645) etc. pînă la Schuppe, Cohen și alții.

În partea a doua, autorul analizează atît energetica lui Ostwald, cît și „noua fizică des qualités"* a lui Duhem și „teoria modelelor" a lui Hertz, Maxwell și Pastore. După spusele recenzentului, autorului îi repugnă mai ales misticismul (inclusiv al lui Bergson) etc.

Punctul de vedere al autorului, ni se spune, este «spiritul liniei de mijloc — linia de aur — a intelectualismului cu adevărat rațional: spiritul d-lui Aliotta și al d-lui Chiapelli» (645).

Scris în 1913

Publicat pentru prima oară în 1938, în «Culegeri din Lenin», vol. XXXI

Se tipărește după manuscris

* — a însușirilor. — *Nota trad.*

1914—1915
DIN „CAIETE FILOZOFICE"

NOTĂ DE DIVERSE VOLUME DIN OPERELE LUI FEUERBACH ŞI ALE LUI HEGEL[179]

Log. 536

Operele lui Feuerbach, ediţia Bolin
Vol. I. Gînduri asupra morţii şi nemuririi
II. Note critice şi teze filozofice
III. Istoria filozofiei moderne
IV. Filozofia lui Leibniz
V. Pierre Bayle
VI. Esenţa creştinismului
VII. Explicaţii şi completări la această carte
VIII. Prelegeri despre esenţa religiei
IX. Teogonia
X. Scrisori despre etică şi aforisme postume

Log. I. 175

Operele lui Hegel
III, IV şi V. Logica,
XIX, 1 şi 2 — scrisorile lui Hegel.

Scris în septembrie-decembrie 1914
Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipăreşte după manuscris

CU PRIVIRE LA SCRIERILE MAI RECENTE DESPRE HEGEL[180]

Neohegelienii: *Caird*, *Bradley*[181].

J. B. Baillie. „The Origin & Significance of Hegel's Logic“*. *London*. 1901. (375 p.). Recenzie apărută în „Revue Philosophique“, *1902*, *2*, p. *312*. El pretinde că nu s-a mărginit să repete termenii lui Hegel (cum face *Véra*), ci încearcă să-i urmărească *din punct de vedere istoric* și să-i explice. Printre altele, capitolul al X-lea: raportul dintre logică și natură (Hegel, ni se spune, nu și-a atins scopul). Însemnătatea lui constă în aceea că «a demonstrat caracterul *obiectiv* al cunoașterii»... (p. 314).

William Wallace. „Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy & Especially of His Logic“**. Oxford & London. *1894*. Recenzia a apărut în „*Revue Philosophique*“. *1894*, 2, p. 538. Ediția a 2-a; prima în 1874. Autorul a tradus *Logica* lui Hegel.

«D-l Wallace expune foarte exact concepția hegeliană despre această știință (logica), ...știință care își subordonează și filozofia naturii, și filozofia spiritului, întrucît gîndirea pură sau ideea este baza comună atît a realității materiale, cît și a celei psihice» (540).

Tot de el: în 1894 traducerea cărții „Philosophy of Mind“[182], cu un capitol explicativ. Recenzia ibid.

Recenzia despre *Wallace*, apărută în „*Zeitschrift für Philosophie*“[183] nr. 111 (1898), p. 208, este elogioasă, dar lipsită de conținut.

P. Rotta. „La renaissance de Hegel et „la philosophia perennis““***, în publicația italiană „*Revista di Filosofia*“[184], 1911, I (recenzie apărută în „Revue Philosophique“, 1911, 2, p. 333).

* — «Originea și semnificația Logicii lui Hegel». — *Nota trad.*

** — «Introducere la studiul filozofiei lui Hegel, și în special la Logica lui». — *Nota trad.*

*** «Renașterea lui Hegel și «filozofia nepieritoare»». — *Nota trad.*

Rotta este un adept al lui *C a i r d*. După cît se pare, nil.

interpretare idealistă a energiei??

Printre altele... «concepția neohegeliană a lui Bradley despre energia invizibilă care se dezvăluie permanent, care e prezentă și acționează în orice schimbare și în fiecare acțiune în parte»[185].

J. G r i e r H i b b e n: „Hegel's Logic, an Essay in Interpretation"*. *New York. 1 9 0 2.* (313 p.).

Autorul recenziei[186] scoate, în general, în evidență «renașterea hegelianismului în țările anglo-saxone»... «în acești ultimi ani».

Recenzie apărută în *„Revue Philosophique"*, **1904**, nr. *I*, p. 430: «În ciuda titlului ei, lucrarea d-lui *H.* este mai puțin un comentariu interpretativ decît un rezumat aproape literal». Autorul a alcătuit ceva în genul unui *dicționar de termeni* din *Logica* lui Hegel. Dar nu acest lucru e esențial: «Comentatorii mai discută încă despre însăși poziția pe care s-a situat Hegel, despre sensul fundamental și adevăratul scop al dialecticii lui. Faimoaselor articole critice ale lui *S e t h* li se opun noi interpretări, care atribuie *Logicii*, luată în ansamblu, cu totul altă semnificație, mai ales acelea ale lui *M c T a g g a r t* și *G. N o ë l*» (431).

N.B.

După părerea lui Hibben, Logica lui Hegel «nu este un simplu sistem speculativ, o combinație mai mult sau mai puțin savantă de concepte abstracte; «ea este în același timp o interpretare a vieții universale în toată plenitudinea semnificației ei concrete»» (p. 430).

N.B. N.B.

„Preussische Jahrbücher"[187] (Nr. 151), 1913, martie, articolul dr. Ferd. J. *Schmidt:* „Hegel und Marx". Autorul proslăvește întoarcerea la Hegel, blamează „scolastica teoriei cunoașterii", citează pe neohegelienii *Constantin Rössler* și *Adolf Lasson* (din „Preußische Jahrbücher") și, referindu-se la cartea lui

* — «Logica lui Hegel, o încercare de interpretare». — *Nota trad.*

Plenge[188], afirmă că Marx n-a înțeles însemnătatea „ideii naționale“ ca sinteză. Meritul lui Marx — de a fi organizat pe muncitori — este mare, dar... unilateral.

Model de castrare „liberală“ (mai exact burgheză, filomuncitorească, căci autorul este, probabil, conservator) a lui Marx. N.B.

Mc Taggart Ellis Mc Taggart. „Studies in the Hegelian Dialectic“*. Cambridge, 1896 (259 p.). Recenzie apărută în „Zeitschrift für Philosophie“ nr. 119 (1902), p. 185 — — — în calitate de pretins cunoscător al filozofiei lui Hegel, autorul o apără contra lui Seth, Balfour, Lotze, Trendelenburg etc. (după cît se vede, autorul, Taggart, este ultraidealist).

Emil Hammacher. „Die Bedeutung der Philosophie Hegels“**. (92 SS.) 1911. Leipzig.

Recenzie publicată în „Zeitschrift für Philosophie“ nr. 148 (1912), p. 95. Se găsesc în ea, cică, observații destul de judicioase în legătură cu „reluarea idealismului postkantian în momentul de față“, ni se spune că Windelband e un agnostic (96 p.) etc., dar „idealismul absolut“ al lui Hegel autorul nu l-a înțeles de loc, de altfel ca și Riehl, Dilthey și alți „aștri“. S-a apucat de o treabă peste puterile lui.

Andrew Seth. „The development from Kant to Hegel with Chapters on the Philosophy of Religion“***. London, 1882. Recenzie apărută în „Zeitschrift für Philosophie“ nr. 83, p. 145 (1883).

Autorul, spune recenzentul, îl apără pe Hegel contra lui Kant. (În general elogios.)

---

* — «Cercetări asupra dialecticii hegeliene». — *Nota trad.*
** — «Semnificația filozofiei lui Hegel». — *Nota trad.*
*** — «De la Kant la Hegel, cu capitole despre filozofia religiei». — *Nota trad.*

Stirling. „Secret of Hegel"*. Recenzie apărută în aceeaşi revistă, nr. 53 (1868), p. 268. Autorul, care spune că este un admirator înflăcărat al lui Hegel, îl explică englezilor.

Bertrando Spaventa: „Da Socrate a Hegel"**. Bari, 1905. (432 p. 4,50 lire). Recenzia ibid., nr. 129 (1906), este *o culegere de articole*, între altele despre Hegel, al cărui adept credincios este Spaventa.

Stirling. „The secret of Hegel".
În italiană:
Spaventa. „Da Socrate a Hegel".
Raff. Mariano.
În germană:
Michelet & Haring. „Dialektische Methode Hegels" (1888).
Schmitt. „Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik"*** (1888).

Scris în decembrie 1914

Publicat pentru prima oară în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Se tipăreşte după manuscris

ÎN LEGĂTURĂ CU O RECENZIE A CĂRŢII LUI J. PERRIN. „TRATAT DE CHIMIE FIZICĂ. PRINCIPIILE"[189]

De notat *J. Perrin:* „Traité de chimie physique. Les principes" (300 p.) Paris, 19*03*. Recenzia lui *Abel Rey* apărută în „*Revue Philosophique*" *1904 1*, sub

* — «Misterul lui Hegel». — *Nota trad.*
** — «De la Socrate la Hegel». — *Nota trad.*
*** — «Misterul dialecticii hegeliene». — *Nota trad.*

titlul: «Principiile filozofice ale chimiei fizice». (Perrin analizează noțiunile de *f o r ț ă* etc., de *c a u z ă* etc., de *e n e r g i e* etc. — este contra «*considerării* *e n e r g i e i* drept o esență misterioasă» (p. 401)... Abel Rey îl consideră pe Perrin adversar al «sistemelor *n e o s c e p t i c i s t e*».)

Scris în decembrie 1914

Publicat pentru prima oară în 1930, în „Culegeri din Lenin“, vol. XII

Se tipărește după manuscris

P. GHENOV. „TEORIA CUNOAȘTERII ȘI METAFIZICA LUI FEUERBACH“[190]

ZÜRICH. 1911 (DISERTAȚIE SUSȚINUTĂ LA BERNA) (69 p.)

Landesbibliothek

Această lucrare, pur școlărească, este alcătuită *a p r o a p e n u m a i* din citate luate din operele lui Feuerbach |după **ediția Jodl**|. Ea poate fi folositoare *d o a r* ca o **culegere** de citate, dar și aceasta incompletă.

| tema este **departe** de a fi îndeajuns elaborată de autor |

Autorul citează cel mai mult
volumul al II-lea, mai ales „Thesen“ und „Grundsätze“, apoi „Wider den Dualismus“.
X, în special „Über Spiritualismus und Materialismus“ [191].
N. B. ***VIII,*** „Vorlesungen über das Wesen der Religion“* (Feuerbach însuși scria în 18*4 8* că aceasta este o lucrare a lui mai matură decît „Esența creștinismului“, apărută în 18*4 1*), | VIII, SS. 26, 29; 102—109; 288; 329 și altele |.

* — «Prelegeri despre esența religiei» (vezi volumul de față, p. 37 57. — *Nota trad.*

VII. „Das Wesen der Religion"* (18 *4 5: Feuerbach o consideră importantă*).

IV. „Leibniz" cu notele din 1847. *(N.B.)* |*IV*. SS. 261; 197; 190—191; 274|.

VII. Completări la „*Das Wesen des Christentums*"**.

{ Autorul citează (în spiritul lui Feuerbach):
Ebbinghaus. „Experimentelle Psychologie"***, SS. 110 und 45.
Fr. Jodl. „Lehrbuch der Psychologie"****, S. 403.
A. Forel. „Gehirn und Seele", X. Auflage, S. 14*****. }

Lange (II. Buch, S. 104) nu are, evident, dreptate împotriva lui Feuerbach (S. 83 și 88), denaturînd (și negînd) materialismul lui[192].

La început autorul face o schiță a dezvoltării filozofice a lui Feuerbach: „Todesgedanken"****** (1830) — este încă hegelian; „Der Schriftsteller und der Mensch"******* (1834)******** — începutul rupturii; „Kritik des Antihegel" ********* (1835) — împotriva adversarilor lui Hegel, dar nu pentru Hegel (comp. Grün, Bd. I, 390 și 398; II, 409[193]). — „Critica filozofiei hegeliene" (1839). — „Esența creștinismului" (18 *4 1*) — ruptură — „Tezele" și „Principiile filozofiei viitorului" (1842 și 1843). — „Esența religiei" (1845). — „Prelegeri despre esența religiei" *(1 8 4 7)*.

Scris la 16—17 (29—30) decembrie 1914

Publicat pentru prima oară în 1930, în „Culegeri din Lenin", vol. XII

Se tipărește după manuscris

* — «Esența religiei». — *Nota trad.*
** — «Esența creștinismului». — *Nota trad.*
*** — «Psihologia experimentală». — *Nota trad.*
**** — «Manual de psihologie». — *Nota trad.*
***** — «Creierul și sufletul», ediția a X-a, p. 14. — *Nota trad.*
****** — «Gînduri asupra morții». — *Nota trad.*
******* — «Scriitorul și omul». — *Nota trad.*
******** Aici autorul a fost «nu panteist, ci politeist» (p. 15; «mai mult leibnizian decît hegelian». p. 15).
********* — «Critica împotriva lui Antihegel». — *Nota trad.*

PAUL VOLKMANN. «BAZELE TEORETICE ALE CUNOAŞTERII ÎN ŞTIINŢELE NATURII»

(«ŞTIINŢĂ ŞI IPOTEZĂ», IX. EDIŢIA A 2-a. LEIPZIG, 1910

(Nat. IV. 171 în Biblioteca din Berna)

Autorul este eclectic şi plat în filozofie, mai ales cînd se pronunţă împotriva lui Haeckel sau despre Buckle etc. etc. Dar tendinţa sa este totuşi materialistă, de exemplu la p. 35*: «În problema dacă noi prescriem conceptele noastre naturii sau ni le prescrie ea nouă», el preconizează o îmbinare a ambelor puncte de vedere. *Mach*, spune el, are dreptate (p. 38), dar eu îi opun (punctului de vedere al lui Mach) un punct de vedere „obiectiv":

«Astfel, eu consider că logica îşi are în noi începutul în curgerea regulată a lucrurilor în afara noastră, că necesitatea exterioară a proceselor naturii este prima şi cea mai veritabilă învăţătoare a noastră» (p. 39).

Autorul se ridică împotriva fenomenologiei şi monismului contemporan, dar nu înţelege de loc *esenţa* filozofiei materialiste şi idealiste. El reduce, propriu-zis, lucrurile la „metodele" ştiinţelor naturii într-un spirit general pozitivist. Nu ştie nici măcar să pună problema realităţii obiective a naturii *în afara* conştiinţei (şi a senzaţiilor) omului.

MAX VERWORN. «IPOTEZA BIOGENĂ»

JENA, 1903

(Med. 5 218)

Autorul dezvoltă o temă specială în legătură cu „*substanţa vie*" şi cu schimbul chimic de substanţe care se produce în ea. Temă specială.

comp. p. 9, definiţia „Enzyme"[194]

Există un indice bibliografic în această problemă.

---

* *P. Volkmann.* «Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften». Leipzig — Berlin, 1910. — *Nota red.*

P. 112 — „ipoteză de lucru“, în aceasta constă, cică, esențialul. De exemplu, în secolul al XIX-lea materialismul a adus mari servicii științelor naturii, dar acum «nici un filozof naturalist nu va mai considera drept adecvată concepția materialistă» (112). Nu există adevăruri eterne. Însemnătatea ideilor, Fruchtbarkeit* și rolul lor ca „ferment“, «care creează și acționează» (113).

[Este caracteristică aici exprimarea naivă a punctului de vedere că „materialismul“ constituie o piedică! Nici o idee despre materialismul dialectic și o totală incapacitate de a deosebi materialismul, ca *filozofie*, de diferitele concepții anchilozate apărate de *filistinii* unei anumite epoci, care își zic materialiști.]

Scopul pe care și l-a pus autorul — «o analiză mecanicistă a fenomenelor vieții» (p. 1, Prefață) — referire la ultimul capitol din „Allgemeine Physiologie“**.

În loc de «albumină vie» (p. 25), care e o noțiune neclară, după părerea lui, în loc de «moleculă vie de albumină» («pentru că molecula nu poate fi vie»), autorul propune să se spună «moleculă biogenă» (25).

Transformarea substanței chimice în substanță vie — iată, prin urmare, care e fondul problemei. Pentru a ne mișca mai liber printre aceste lucruri noi, încă obscure, ipotetice, jos „materialismul“, jos vechile idei („molecula“), care ne „leagă“! Să le dăm o denumire nouă (biogen), pentru a putea căuta mai liber noi cunoștințe! *N.B.* În legătură cu problema izvoarelor și a motivelor *vii* care stimulează „idealismul“ contemporan în fizică și în științele naturii în general.

* — fecunditatea. — *Nota trad.*
** — «Fiziologia generală». — *Nota trad.*

FR. DANNEMANN. «CUM S-A FORMAT IMAGINEA NOASTRĂ DESPRE LUME»[195]

(KOSMOS, STUTTGART, 1912

(Nat. XII. 456)

În această broșură autorul face un fel de rezumat al *lucrării* sale *în 4 volume:* „*Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange*“...*

Circa 5 000 de ani de dezvoltare a culturii de la Egiptul antic pînă în zilele noastre. După Homer, pămîntul însemna doar Marea Mediterană și țările dimprejurul ei (p. 8)**. În Egipt, nopțile senine au ușurat cercetările astronomice. S-au făcut observații asupra stelelor și a mișcărilor lor, asupra Lunii etc.

(((Multă *vulgarizare*))) Autorul schițează neglijent, pe un ton prezumțios și în stil de foileton, probleme filozofice. Banal.

La început se socotea luna de *30* de zile, iar anul de *360* (p. 31). Egiptenii antici îl socoteau deja de *365* de zile (p. 32). Eratostene (276 î.e.n.) a determinat perimetrul Pămîntului ca fiind de *250 000* de „stadii“ = 45 000 de kilometri (în loc de 40 000).

Aristarh a enunțat ipoteza că Pămîntul se învîrtește în jurul Soarelui, p. 37 (cu 1 800 de ani înaintea lui Copernic, 1473-1543). (Secolul al III-lea î.e.n.) el considera Luna de *30* (în loc de 48) de ori mai mică decît Pămîntul, iar Soarele de 300 (în loc de 1 300 000) de ori mai mare decît Pămîntul...

{ Cărticica nu este nici laie, nici bălaie: pentru o carte filozofică este scrisă neglijent, neînsemnată, plată, frazeologie goală; pentru o carte de popularizare este prea pretențioasă. }

---

* — «*Științele naturii în dezvoltarea și legătura lor reciprocă*»... — *Nota trad.*

** *Fr. Dannemann.* «Wie unser Weltbild entstand». Stuttgart, 1912. — *Nota red.*

Sistemul lui Ptolemeu (*secolul* al II-lea e.n.).
↕
Sec. XV: înviorarea astronomiei — în legătură cu navigația.
Copernic (1473—1543): sistemul heliocentric. Cercuri (nu elipse).
((Abia la jumătatea secolului al XIX-lea, cu ajutorul instrumentelor de măsurat mai perfecționate, s-a putut dovedi că se produc modificări în aspectul stelelor fixe.))
Galilei — (1564—1642).
Kepler — (1571—1630).
Newton — *(1 6 4 3 — 1 7 2 7)*.

telescopul etc. ((descoperirea a peste 20 000 000 de stele etc.))	turtirea Pămîntului la poli $^1/_{229}$ din diametru [în loc de $^1/_{299}$]

Pitagora (secolul al VI-lea î.e.n.): lumea este guvernată de număr și măsură...
Cele 4 elemente, substanțe la filozofii antici: pămîntul, focul, apa și aerul...

Democrit (secolul al V-lea î.e.n.): atomii...
↕
Secolul al XVII-lea: elementele chimice.

Analiza spectrală (1860).
Electricitatea etc.
Legea conservării forței.

LUDWIG DARMSTAEDTER. „CĂLĂUZĂ PENTRU ISTORIA ȘTIINȚELOR NATURII ȘI A TEHNICII"

BERLIN, 1908, EDIȚIA A 2-A

(Lesesaal in der Landesbibliothek)

Determinarea vitezei luminii

1 6 7 6: Olaf *Römer* (după eclipsele lui Iupiter): 40 000 de mile geografice (mai puțin de ....300 000) km/s
(mai puțin de ....298 000 km)

1 8 4 9: Fizeau (roțile dințate și oglinzile): 42 219 mile geografice	=313 000 km/s
1 8 5 4: Foucault (două oglinzi turnante etc.): 40 160 de mile geografice	=298 000 „
1 8 7 4: Alfred *Cornu* (à la Fizeau)	300 400 „ 300 330 „
1 9 0 2: Perrotin (id.)	299 900 km (± 80 m)/s

NAPOLEON. „CUGETĂRI“[196]

PARIS, 1913. BIBLIOTECA ÎN MINIATURĂ NR. 14

(Landesbibliothek)

«Tunul a nimicit feudalismul. Cerneala va nimici actuala orînduire socială (p. 43)... || N.B.

— — — În orice bătălie se poate ivi un moment în care pînă și soldații cei mai viteji, după o prea mare încordare, sînt cuprinși de dorința de a o lua la fugă; această panică e provocată de lipsa de încredere în propriul lor curaj; e de ajuns o întîmplare cu totul neînsemnată, un pretext oarecare, pentru ca ei să-și recapete această încredere: toată arta constă în a ști să creezi o asemenea întîmplare sau un asemenea pretext» (p. 79—80).

ARTHUR ERICH HAAS. «SPIRITUL ELENISMULUI ÎN FIZICA CONTEMPORANĂ»[197]

LEIPZIG, 1911 (32 p.) (FEIT & Co.)

Recenzie în „*Kantstudien*“, 1914, nr. 3 (vol. XIX), p. 391—392. Autorul, profesor de istorie a fizicii (P. Volkmann acordă o deosebită atenție acestei istorii), subliniază că există o legătură deosebită între Heraclit și Thomson etc. etc.

THEODOR LIPPS. «ŞTIINŢELE NATURII ŞI CONCEPŢIA DESPRE LUME»

(DISCURS ROSTIT LA AL 78-LEA CONGRES AL NATURALIŞTILOR GERMANI DE LA STUTTGART) HEIDELBERG, 1906

(Biblioteca din Berna. Nat. Varia. 160)

Idealist de nuanţă kantiană-fichteeană, autorul subliniază că în spiritul idealismului lucrează şi fenomenologia (cea nouă — «numai fenomenele», p. 40), precum şi energetica şi vitalismul (ib.).

Materia — x.

«Materialitatea» — «un mod convenţional de exprimare»... (p. *35*).

«Natura este un produs al spiritului» (37) etc.

«Într-un cuvînt, materialismul nu este, în primul rînd, altceva decît o nouă denumire pentru problema pe care şi-o pun ştiinţele naturii» (32).

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1930, în „Culegeri din Lenin", vol. XII

Se tipăreşte după manuscris

DIN „CAIETE DESPRE IMPERIALISM"
1915—1916

DIN CĂRȚILE DE FILOZOFIE DE LA BIBLIOTECA CANTONALĂ DIN ZÜRICH[198]

Gideon Spicker. „Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie"* (în special versus Kant și „Istoria materialismului" de Lange). 8⁰. Berlin, 1874. *IV. W. 57 K.*
Hegel. „Phänomenologie" (hrs. Bolland, 1907)**. *IV. W 165 g.*

*
* *

(„Biblioteca cantonală din Zürich")
(Signatur: *K. b i.*)

Flugschriften des deutschen Monistenbundes. Heft 3: *Albrecht Rau.* „Fr. Paulsen über E. Haeckel". 2-te *Aufl.* Brackwede. 1907 (48 SS.)***.
((O critică foarte acerbă a ideilor lui Paulsen de pe pozițiile lui Feuerbach. Un „mohican" al iluminismului burghez!)) N.B.

Scris în 1915

Publicat pentru prima oară în 1933, în „Culegeri din Lenin", vol. XXII

Se tipărește după manuscris

---

* — «Despre raportul dintre științele naturii și filozofie». — *Nota trad.*
** — «Fenomenologie» (ed. Bolland, 1907). — *Nota trad.*
*** — Foile volante ale Asociației germane a moniștilor. Caietul 3: *Albrecht Rau* «Fr. Paulsen despre E. Haeckel». *Ediția* a 2-a. Brackwede. 1907 (48 p.). — *Nota trad.*

DR. JOHANN PLENGE. «MARX ŞI HEGEL»

TÜBINGEN, 1911[199]

ultra-plat!

Plenge nu poate pricepe cum se împacă „materialismul“ cu *revoluţionarismul* (pe care el îl numeşte „idealism“ etc.) şi *se supără* pe propria lui nepricepere!!!

Un bun exemplu de felul cum vulgarizează profesorii burghezi bazele marxismului, bazele lui teoretice!! Ad notam* economiştilor imperialişti[200] & Co!!

Latura *teoretică* a dialecticii a rămas neobservată!!

După o prefaţă pretenţioasă — iată cum eu, eu, eu „am citit“ pe Hegel şi pe Marx — urmează o schiţă extrem de superficială asupra „teoriei“ lui Hegel (în care nu se face distincţie între idealism şi „speculaţie“ şi sînt sesizate foarte, foarte puţine lucruri; totuşi *există* în această schiţă ceva bun în comparaţie cu kantianismul etc.) — apoi, în legătură cu Marx, o „critică“ de-a dreptul absurdă.

Marx = „ideolog“...

Marx este acuzat de «ideologie pură» atunci cînd prin proletar «real» el înţelege un reprezentant al clasei.

!

«Cînd limbajul grosolan al unui apostat care reneagă cu hotărîre orice idealism..., cînd revendicarea idealistă a unui entuziast politic: aceasta este realitatea lui Karl Marx» (81—82).

„nur“**!!

«Este destul de straniu că acest doctor evreu cu vederi radicale a cunoscut în toată viaţa lui *un singur* panaceu universal pentru toate formele sociale care nu au nevoie de tratament: critica şi lupta politică» (56).

* — Spre ştiinţă. — *Nota trad.*
** — «numai»!! — *Nota trad.*

...Materialismul istoric al lui Marx nu este de fapt «altceva decît un gest patetic», «o teorie în cel mai înalt grad raționalistă», «în adîncul ei, o viziune idealistă asupra societății» etc. etc. ... (83). | Marx!! „nu l-a înțeles“ pe Hegel *9 7* etc.

...«motive agitatorice»... (84) (id. 86, 92 etc.) (*1 1 5* etc.).

Marx și-a însușit «acest empirism al științelor naturii» (88), «Marx naturalizează știința despre societate» (ib.).

...«Drumul lui» (al lui Marx) «nu este acela al unui gînditor, ci... al unui profet al libertății»...!!! (94—95).

Revoluția socialistă = speranța subiectivă de a face să fie privită ca o „cunoaștere științifică obiectivă“ «este iluzia, care a degenerat în șarlatanism, a unui visător în stare de extaz» (p. 110). | !!

...«La Marx... a dominat voința pasionată a unui apostol radical al libertății»... (111). | !!

Marx, «care ațîță în mod agitatoric toate instinctele de ură»... (115). | inde ira!!*

«Marxismul... devine o etică a entuziasmului fanatic, abstract-negativ» (ca și mahomedanismul după Hegel!)... (120).

...„Temperamentul fanatic“ (și „capul înfierbîntat“) al lui Marx — iată fondul chestiunii (120).

Și alte asemenea șabloane vulgare!

De unde este acest citat? — autorul nu ne spune.

«Fără revoluție nu poate fi înfăptuit socialismul. El are nevoie de acest act politic în măsura în care are nevoie de distrugere și dezagregare. Dar, acolo unde începe activitatea lui organică, unde adevăratul său scop îi dezvăluie sufletul, socialismul își leapădă învelișul politic». | N.B. N.B.

— Prezentînd acest citat fără să-i indice sursa, Plenge continuă: ««Învelișul politic» care cade este, firește, întregul marxism» (129).

* — de aici mînia!! — *Nota trad.*

„Mare deș-tept"

Cum descoperă Plenge „contradicții": Marx, spune dînsul, a scris în „Rheinische Zeitung[201]": ««Același spirit care construiește căile ferate cu mîinile industriei construiește și sistemele filozofice în creierul filozofului» (p. 143). Iar apoi aceste mijloace de producție se emancipează de spiritul care le-a creat și determină, la rîndul lor, în mod suveran spiritul».

Un model de critică a Mehrwertstheorie* la Plenge:

«Prin exagerarea ei grosoloană, ea subliniază cu !! o claritate incendiară un fapt brutal al capitalismului, și anume că tendința spre profit provoacă scăderea salariului și înrăutățirea condițiilor de muncă. În schimb, ea suferă de viciul elementar al dedublării noțiunilor, care e mascată prin terminologia întrebuințată»... (157).

...«În virtutea nevoilor agitației, teoria incendiară a plusvalorii ocupă locul cel mai de seamă în întregul sistem»... (164).

O perlă!! ... «Marx — evreu revoluționar din secolul al XIX-lea, care a recroit în scopurile sale personale veșmîntul împrumutat de la marea noastră filozofie" (171).

(Plenge ăsta e pur și simplu arhitrivial. Valoarea științifică a cărțuliei lui este egală cu zero.)

Scris nu mai tîrziu de iunie 1916

Publicat pentru prima oară în 1933, în «Culegeri din Lenin», vol. XXII

Se tipărește după manuscris

---

* teoriei plusvalorii. *Nota red.*

III

OBSERVAȚII ȘI ÎNSEMNĂRI PE MARGINEA UNOR CĂRȚI

JOSEPH DIETZGEN «MICI SCRIERI FILOZOFICE»[202]

STUTTGART, 1903

SOCIALISMUL ŞTIINŢIFIC

(VOLKSSTAAT, 1873)

[2-8] Socialismul modern este *ştiinţific.* După cum ştiinţele naturii nu-şi scot tezele lor din gîndire, ci le extrag din observarea senzorială a realităţii materiale, tot aşa şi doctrinele socialiste şi comuniste din zilele noastre nu sînt proiecte, ci recunoaşterea unor fapte cu adevărat existente...

Societatea spre care năzuim noi se deosebeşte de cea existentă în fapt doar prin unele modificări de formă. Asta înseamnă că lumea viitorului are în lumea actuală o existenţă tot atît de efectivă şi de materială ca şi existenţa pe care o are puiul de pasăre în ou. Socialismul comunist din zilele noastre nu este atît un partid politic, deşi s-a dezvoltat mult şi în această direcţie, pe cît este o şcoală ştiinţifică...

După cum greoaiele archebuze de altădată au fost o treaptă necesară spre actualele puşti perfecţionate de diferite sisteme, tot aşa şi speculaţiile metafizice ale lui Leibniz, Kant, Fichte şi Hegel au fost doar nişte condiţii sau nişte căi inevitabile spre cunoştinţa fizică, în sfîrşit dobîndită, *că ideea, conceptul, logica sau gîndirea nu sînt presupoziţia, premisa, ci numai un rezultat al fenomenului material...*

Pentru religie, ideea este *factorul prim,* este ceea ce creează şi organizează materia. Ca fiică a teologiei, filozofia a moştenit, fireşte, mult din sîngele mamei sale. Numai dezvoltarea ei istorică de-a lungul generaţiilor a putut să ducă la rezultatul ştiinţific antireligios, la cunoştinţa, de apodictică certitudine, că nu lumea este un atribut al spiritului, ci, invers, spiritul, gîndul, ideea este unul din numeroasele atribute ale acestei lumi materiale. Hegel a dus ştiinţa, dacă nu chiar pînă la această culme, în orice caz atît de aproape de ea, că doi dintre discipolii săi, *Feuerbach şi Marx,* au escaladat piscul...

Marx, întemeietorul socialismului ştiinţific, obţine cele mai minunate rezultate aplicînd legea logică a naturii — recunoaşterea aplicabilităţii absolute a inducţiei — la nişte ştiinţe care pînă atunci fuseseră tratate, abuziv, numai în mod speculativ...

Acolo unde este vorba de fenomene concrete sau, ca să zicem așa, de lucruri palpabile, această metodă a materialismului a repurtat de mult victoria...

Dacă ne retragem în singurătatea unei chilii pentru a căuta acolo într-o profundă contemplare, ca să zicem așa, în străfundurile creierului nostru, calea cea dreaptă pe care s-o urmăm a doua zi, trebuie să ne dăm bine seama că o asemenea încordare a minții poate avea succes numai pentru că în prealabil, fie și inconștient, o dată cu memoria ducem cu noi în chilie experiența și trăirile noastre din lumea reală. În aceasta constă deci toată nostimada speculației filozofice sau a deducției: ea crede că poate să scoată cunoștințe, fără o bază materială, din străfundurile creierului, pe cînd în realitate ea nu este decît o *inducție, inconștientă* — o gîndire, o argumentare sprijinită pe o bază care e materială, dar e nedefinită și de aceea confuză.

Pe de altă parte, metoda inductivă se distinge tocmai prin aceea că ea *deduce în mod conștient*. Legile științelor naturii sînt deducții care au fost extrase de mintea omenească dintr-un material empiric. Spiritualistul are nevoie de material, iar materialistului îi este necesar spiritul...

«Noi — spune Friedrich Engels — prezentăm lucrurile *așa cum sînt*. Proudhon pretinde societății actuale să nu se transforme în concordanță cu legile propriei ei dezvoltări economice, ci conform prescripțiilor dreptății»[303]. Proudhon apare aici ca un reprezentant tipic al întregului pedantism antiștiințific.

Socialismul modern se situează, chiar și prin originea lui filozofică, pe o treaptă incomparabil mai înaltă. Unitară sub raport teoretic, fermă și bine închegată, această școală se opune nesfîrșitului mozaic de adversari politici, care, de la cei de dreapta pînă la cei de stînga, prezintă o nesfîrșită gamă de nuanțe. Ceea ce este pentru credința religioasă dogma, care constituie fundamentul ei temeinic, sînt pentru știința socialismului inductiv faptele materiale, în timp ce crezul politic al liberalismului este tot atît de capricios ca și conceptele ideale, ca și ideile unei veșnice «dreptăți» sau ale unei veșnice «libertăți» pe care își închipuie că se întemeiază...

Dacă recunoaștem că în lumea asta domnesc interesele materiale, nu înseamnă că negăm interesele sentimentului, ale spiritului, ale artei, științei și ale celorlalte idealuri. Nu este vorba de opoziția, care a fost deja lichidată, dintre idealiști și materialiști, ci de unitatea ei pe o treaptă mai înaltă...

Aici creștinismul încearcă să ridice obiecții și să ne încredințeze că și-a propovăduit în mod statornic adevărul său în cele mai diferite condiții de producție. Dacă încearcă în felul acesta să demonstreze că spiritul e independent de materie, că filozofia e independentă de economie, înseamnă că a uitat de-a binelea că și ea a știut să-și schimbe direcția după bătaia vîntului...

[10—11] Desigur, un individ poate să se ridice mai presus de conştiinţa sa de clasă şi să ţină seama de interesul *general*. Sieyès şi Mirabeau, deşi aparţineau primei stări, au apărat interesele stării a treia. Dar excepţiile de acest fel nu fac decît să confirme regula inductivă că, atît în ştiinţele naturii, cît şi în politică, corporalul este premisa spiritualului. N.B.

A face din sistemul hegelian un punct de plecare pentru metoda materialistă putea, ce-i drept, să pară un lucru contradictoriu, deoarece, după cum se ştie, în acest sistem «ideea» ocupă un loc şi mai important decît în orice alt sistem speculativ. Dar ideea hegeliană vrea şi trebuie să se realizeze; ea este deci un materialist camuflat. Şi, invers, realitatea se prezintă acolo sub masca ideii sau a conceptului logic...

Metoda inductivă abstrage din faptul material concluzia ideală. Înrudirea acestei metode cu concepţia socialistă potrivit căreia reprezentarea ideală este strîns legată de nevoile materiale, iar apartenenţa politică depinde de modul material cum îşi cîştigă omul existenţa, este pur şi simplu uimitoare. Această cale ştiinţifică corespunde şi nevoilor maselor, care îşi pun *în primul rînd* problema existenţei lor materiale, în timp ce clasa dominantă insistă asupra principiului deductiv, asupra părerii preconcepute, antiştiinţifice, că spiritualul, educaţia şi cultura trebuie să premeargă rezolvării materiale a problemei sociale.

RELIGIA SOCIAL-DEMOCRAŢIEI

ŞASE PREDICI

(VOLKSSTAAT», 1870 1875)

[12-17] Iubiţi concetăţeni! Aspiraţiile social-democraţiei conţin materialul unei *noi* religii, care, spre deosebire de toate religiile de pînă acum, nu vrea să fie înţeleasă numai cu sufletul sau cu inima, ci şi cu mintea...

«Dumnezeu», adică Binele, Frumosul, Sacrul, trebuie să devină om, să pogoare din cer pe pămînt, dar nu ca odinioară, printr-o minune, ci pe cale naturală, pămîntească...

Pînă acum religia a fost cauza proletariatului; acum, dimpotrivă, cauza proletariatului începe să devină religioasă, adică să fie o cauză care cuprinde toată inima, tot sufletul, toate sentimentele şi gîndurile credincioşilor...

Adversarii noştri — cărturarii şi fariseii Vechiului testament — nu vor să ştie de altceva în afară de *dogmele* credinţei lor; ei nu sînt în stare de o adevărată mîntuire, ei sînt irevocabil condamnaţi. Cine se situează însă pe tărîmul ştiinţei are grijă ca judecăţile sale să se bazeze pe fapte; el este un discipol al noii evanghelii. Opoziţia dintre credinţă şi ştiinţă, dintre Vechiul şi Noul testament, nu datează doar din epoca social-democraţiei...

«Omul este liber, chiar dacă s-ar fi născut în lanţuri». Nu, nu-i aşa! Omul s-a născut în lanţuri, dar trebuie să-şi cucerească libertatea. Lanţurile cele mai grele şi jugul cel mai apăsător i-au fost puse de către *natură*. Împotriva adversităţilor ei, omul luptă încă de la începutul zilelor sale. El trebuie să smulgă hrana, îmbrăcămintea, adăpostul. Natura îl mînă din spate cu biciul necesităţii, şi întreaga măreţie a omului se făureşte şi se năruie o dată cu îndurarea sau neîndurarea ei. Şi tocmai de aceea a putut religia să dobîndească o înrîurire atît de mare, fiindcă promitea să-l scape de această robie...

Religia este cultivată şi sanctificată din timpuri atît de vechi, că pînă şi cei ce de multă vreme s-au lepădat de credinţa într-un dumnezeu personificat, într-un ocrotitor suprem al neamului omenesc, nu vor totuşi să rămînă fără religie. Să dăm deci, de dragul acestor conserva-

tori, cauzei celei noi denumirea cea veche. Asta nu este numai o concesie pe care o facem prejudecăţii pentru a o înlătura mai repede, dar şi o denumire justificată de însăşi această cauză nouă. Religiile nu diferă între ele nici mai mult şi nici mai puţin decît diferă toate laolaltă de democraţia antireligioasă. Toate au o năzuinţă comună: aceea de a izbăvi omenirea suferindă de amărăciunile ei pămînteşti, de a o călăuzi spre bine şi frumos, spre dreptate şi divinitate. Da, democraţia socială este adevărata religie, biserica atotmîntuitoare, întrucît ea vrea să atingă scopul comun nu pe o cale fantastică, nu prin rugăciuni, dorinţe şi suspine, ci pe calea reală, activă, efectivă şi adevărată, prin organizarea socială a muncii fizice şi intelectuale...

E vorba de mîntuirea neamului omenesc în adevăratul sens al cuvîntului. Dacă există, în genere, ceva sfînt, atunci *aici* ne aflăm în faţa sfintei sfintelor. Aceasta nu este un fetiş, un chivot al legii, un tabernacol sau un chivot al agneţului, ci mîntuirea palpabilă reală a întregii omeniri civilizate. Această mîntuire sau acest sanctuar nu e o dezvăluire sau o revelaţie, ci e rezultatul muncii acumulate a istoriei. Aşa cum din murdăria atelierului, din materialul consumat şi din sudoarea muncitorului se naşte, splendid şi strălucitor, noul produs, tot aşa din noaptea barbariei, din robia poporului, din ignoranţă, superstiţii şi mizerie, din carnea şi sîngele omului a crescut, strălucitoare şi splendidă, luminată de cunoaştere şi de ştiinţă, bogăţia prezentului. *Şi tocmai această bogăţie constituie fundamentul solid al speranţei social-democraţiei.* Speranţa şi mîntuirea noastră nu se bizuie pe un ideal mistic, ci pe o masivă temelie materială...

Ceea ce îndreptăţeşte poporul nu numai să creadă în izbăvirea lui de suferinţele milenare, dar s-o şi vadă, să urmărească în mod efectiv înfăptuirea ei, *este fabuloasa forţă productivă, minunata productivitate a muncii sale...*

[19] Este adevărat că şi astăzi omul depinde de natură. Adversităţile ei nu au fost încă biruite în întregime. Civilizaţia mai are încă multe de făcut şi se poate chiar spune că sarcinile ei sînt nelimitate. Dar, într-o oarecare măsură, noi sîntem deja stăpîni pe situaţie; cunoaştem arma cu care se poate birui, cunoaştem metoda prin care fiara poate fi transformată într-un folositor animal domestic. De la rugăciune şi răbdare îndelungată am trecut la *gîndire* şi *creaţie*...

[21—22] E drept că se deschid încă noi fabrici şi că cele existente lucrează din plin, că se construiesc căi ferate, se lucrează ogoarele, se deschid noi linii maritime şi canale şi noi pieţe de desfacere. Adevărul se ascunde încă în dosul unei aparenţe contrare. Lupul se îmbracă în blană de oaie. Dar cine are ochi de văzut observă tendinţa generală, care se manifestă în ciuda unor contradicţii izolate, vede supraproducţia, vede cum industria stagnează, cu toate că din coşurile fabricilor continuă să iasă fum. Cine nu merge în ritmul în care ar trebui să meargă potrivit naturii sale şchiopătează. Şi cine ar putea să conteste că există necesi-

tatea şi posibilitatea de a dubla, de a tripla sau înzeci producţia? Chiar dacă ici şi colo este ameliorată agricultura, chiar dacă se perfecţionează cîte o maşină, în linii mari dezvoltarea se poticneşte de problema consumului...

O, voi cei miopi şi mici la suflet, care nu vă puteţi dezbăra de marota unui progres organic moderat! Nu vedeţi că toate năzuinţele voastre liberale se transformă în nimicuri, tocmai fiindcă la ordinea zilei se află marea problemă a eliberării sociale? Nu înţelegeţi că păcii trebuie să-i preceadă lupta, construcţiei — distrugerea, organizării planificate — acumularea haotică de materiale, furtunii — acalmia şi înviorării generale — furtuna? Nici eliberarea diferitelor naţionalităţi sau emanciparea femeilor, nici reforma învăţămîntului şi a sistemului de educaţie, nici scăderea impozitelor sau reducerea armatelor permanente, nici unul dintre aceste imperative ale vremii nu-şi poate găsi soluţia înainte de a fi rupte lanţurile care îi ţin pe muncitori încătuşaţi în sărăcie, griji şi mizerie. Istoria stă pe loc, fiindcă îşi adună forţele pentru o mare catastrofă...

II

β [23—28] Am găsit în mişcarea social-democrată o formă nouă de religie, întrucît ea are aceeaşi misiune ca şi religia, şi anume să izbăvească neamul omenesc de sărăcia cu care a fost nevoit să-şi înceapă, neputincios, lupta sa pentru existenţă, într-o lume plină de adversităţi...
Religia a cultivat spiritul. Dar ce sens poate avea o asemenea cul-
α tură dacă nu serveşte, *prin intermediul spiritului*, la cultivarea lumii
αα reale, a materiei? Ştiu prea bine, dragi ascultători, că creştinismul neagă acest scop pămîntesc al existenţei sale, singurul adevărat. Ştiu foarte bine că el susţine că împărăţia lui nu este din lumea asta şi că menirea lui îşi găseşte împlinirea în mîntuirea sufletului nostru nemuritor. Dar totodată ştim prea bine că nu întotdeauna poţi face ceea ce vrei şi că, într-adevăr, nu faci întotdeauna ceea ce crezi că faci. Noi ştim să facem distincţie între ceea ce ne închipuim a fi şi ceea ce sîntem în realitate. Democratul materialist mai ales s-a obişnuit să judece
α pe oameni nu după frînturi din gîndurile lor, ci după ceea ce reprezintă ei în realitatea materială. Scopul religiei este atins în mod efectiv şi
α palpabil abia prin cultura materială, prin cultura materiei.

Munca este aceea căreia i-am dat denumirea de mîntuitor, de eliberator al neamului omenesc. Ştiinţa şi meşteşugul, munca intelectuală

şi cea manuală, nu sînt decît două întruchipări ale uneia şi aceleiaşi esenţe.

Ştiinţa şi meşteşugul sînt ca dumnezeu-tatăl şi dumnezeu-fiul, două lucruri şi totuşi unul *singur*. Acest adevăr dragi ascultători, l-aş denumi o dogmă cardinală a bisericii democrate, dacă în general democraţia β poate fi denumită biserică, iar cunoaşterea raţională dogmă. Pînă acum ştiinţa a fost doar o speculaţie deşartă atîta timp cît n-a ajuns să-şi dea seama că, pentru a gîndi, a învăţa sau a înţelege, este nevoie de un obiect *sensibil*, palpabil... α

Ştiinţa străbunilor avea, în cele mai multe cazuri, un caracter speculativ, cu alte cuvinte ei încercau s-o creeze *numai cu mintea*, fără ajutorul realităţii sensibile, fără experienţă... αα

În decursul veacurilor, întrepătrunderea celor două forme ale muncii a adus, în sfîrşit, omenirea pînă la punctul în care a putut să fie pusă piatra de temelie pentru templul democraţiei. Această piatră de temelie constă în forţa producţiei noastre materiale, în actuala forţă productivă a industriei. Dar prin aceasta nu trebuie să subînţelegem o forţă exclusiv spirituală! Rezultatele muncii, care s-au acumulat pînă acum prin evoluţia istorică, nu constau numai în realizări spirituale sau ştiinţifice, într-o pură pricepere, ci, în şi mai mare măsură, în avuţia materială existentă, întrucît această avuţie este un instrument necesar al muncii moderne... α α

Dar să ne întoarcem la învăţătura bisericii noastre social-democrate, care consideră avuţia acumulată, atît pe cea materială, cît şi pe cea spirituală, drept piatra ei de temelie... β

La fel cum în natura lucrurilor opoziţia dintre egalitate şi diversitate este *de fapt* unită într-un singur tot şi depăşită, tot aşa şi viaţa socială a viitorului va trebui să-i facă pe oameni *egali* din punctul de vedere al poziţiei şi importanţei lor sociale, trebuie să le dea un drept *egal* la bucuriile vieţii personale, fără a-i suprima însă acea diversitate care îi indică fiecăruia menirea sa specială şi îi permite fiecăruia să fie fericit în felul său...

[31—32] Sclavia antică, cea feudală şi cea burgheză modernă sînt paşi progresivi spre organizarea muncii...

Dacă se consideră că religia constă în credinţa în nişte fiinţe şi forţe materiale extranaturale sau supranaturale, în credinţa în zei şi spirite superioare, atunci *democraţia nu are religie*... α

În locul religiei, democraţia pune *umanitatea*... {α β}

III

[33—43] În religie, ca şi în democraţie, constatăm că există o năzuinţă comună spre *mîntuire*... Dar am văzut că în această privinţă democraţia
α merge mai departe, că îşi caută mîntuirea nu în spirit, ci, cu ajutorul spiritului omenesc, în corporalitate însăşi, în realitatea materială, corporală...

«Cei înstăriţi şi instruiţi», care se preocupă de adevăr şi de ştiinţă numai în măsura în care îi ajută să-şi sporească bogăţiile sau să-şi
ββ menţină privilegiile, sînt adevăraţii *materialişti* mîrşavi, pentru care totul e lipsit de importanţă în afară de grija egoistă pentru pîntecele lor şi pentru trupul lor trufaş...

Liberalismul însă ia tot atît de puţin în serios necredinţa ca şi credinţa. Datorită situaţiei lor sociale privilegiate, «cei înstăriţi şi instruiţi» sînt condamnaţi la o nepăsare dezgustătoare, la un indiferentism care nu e nici cald, nici rece. Francmasoneria lor religioasă, protestele lor împotriva prejudecăţilor — orice credinţă este o prejudecată — nu pot fi
α sincere, deoarece educaţia *religioasă* a poporului constituie un sprijin puternic pentru dominaţia lor socială...

α Dacă poporul n-o să mai creadă în nimic, atunci cine să consfinţească proprietatea noastră şi să furnizeze patriei carne de tun?

Meseriaşul mic-burghez, care vede şi simte cum inovaţiile din industrie îl dau la fund, nu ştie şi nu vrea să ştie nimic despre invenţiile şi descoperirile ştiinţei. La fel se comportă «cei înstăriţi şi instruiţi» cînd este vorba de religie. Ei au obiceiul să spună: dacă adevărul religiei nu poate fi dovedit, apoi contrarul e şi mai greu de dovedit. Şi cum interesul lor este în contrazicere cu această ştiinţă, ei nu ştiu şi nu vor să ştie că a trecut aproape o jumătate de secol de cînd *Feuer-*
αα *bach* a făcut dovada evidentă şi definitivă că orice religie este un substitut al ignoranţei omeneşti...

Scopul şi cerinţa dezvoltării istorice este de a pune toţi factorii şi toate forţele materiale existente în slujba nevoilor omeneşti, de a folosi tot ce dă natura, de a introduce în lumea
ββ asta, cu ajutorul minţii noastre, un sistem armonios...

Şi acelaşi instinct natural care a creat lumea a creat apoi, *în decursul istoriei*, şi cel mai înalt produs al ei, genus homo*, înzestrat cu raţiune. După cum am mai spus, această dezvoltare constă în a face ca multiplele fenomene din natură sau
α din lume să fie inteligibile pentru mintea omenească...

* — neamul omenesc. — *Nota trad.*

Nu *lucrurile* pe care le venerează religia sînt ca atare condamnabile, ci maniera *religioasă*, care nu cunoaşte limite în veneraţia ei... α

Cu cît ideea de divinitate este mai neevoluată, cu atît ea e mai *concretă*, şi cu cît forma religiei e mai modernă, cu atît ideile religioase sînt mai confuze şi mai perverse. Evoluţia istorică a religiei se caracterizează prin descompunerea ei treptată... α

Pentru oamenii luminaţi şi progresişti, blagoslovitul nume al lui dumnezeu nu înseamnă, de fapt, decît litera A, începutul alfabetului concepţiei lor despre lume. O dată ce a trecut de început, lumea îşi continuă de la sine, nestingherită, drumul ei firesc. Totul în lumea asta este natural; numai începutul ei este, pentru aceşti creştini necreştini, nenatural sau divin. De aceea ei nu vor să renunţe la credinţa în existenţa lui dumnezeu, o credinţă care, totodată, după cum am arătat mai înainte, are şi scopul practic de a-i ţine în frîu pe «inculţi»... N.B. α

Ultimul şi, prin urmare, cel mai puternic reazem pentru minţile unor oameni care, în general, sînt lipsiţi de prejudecăţi este *caracterul* raţional, de netăgăduit, *al naturii*, sau al universului. Cine ar putea să nege minunata ordine a fenomenelor din natură, armonia, organizarea şi planicitatea lor? Ca să nu mai pomenim de nenumăratele şi învechitele exemple izolate, ca acela cu ouăle verzi, albastre sau pestriţe ale cucului, care întotdeauna se potrivesc perfect, ca mărime şi culoare, cu ouăle diferitelor păsări la care cucul le adaugă pe ale sale, vom spune că la tot pasul se manifestă *o inteligenţă universală*, care foloseşte tot ce trăieşte şi se mişcă, tot ce se tîrăşte sau zboară — substanţă, animal sau om — doar ca o parte, ca o verigă organică, raţională a întregului... β β

Există o manieră necivilizată, de care te poţi totuşi dezbăra atît de greu, şi anume aceea de a măsura lumea exterioară cu măsura propriului tău interior. Întrucît omul, în realizarea scopurilor sale, este călăuzit de voinţă şi de conştiinţă, el substituie *caracterului raţional universal al naturii* o fiinţă după chipul şi asemănarea lui, adică înzestrată cu conştiinţă şi voinţă. Acolo unde gîndirea liberă a atins un grad prea înalt de dezvoltare pentru a se mai putea vorbi de o divinitate personificată, omul nu poate totuşi să renunţe la mistica filozofică, cu poveştile ei despre voinţa şi facultatea de reprezentare a obiectelor lipsite de conştiinţă şi despre filozofia inconştientului. X α

Nu se poate contesta că în materia neînsuflețită există o vie tendință spre organizare și că, în consecință, lumea materială este vie, iar nu moartă. Despre voința și scopul ei se poate vorbi numai *în mod comparativ*. Dar această inteligență
α generală se manifestă doar într-o formă confuză în instinctul animalelor și își găsește o expresie pură, clară abia în funcția cerebrală a omului, în conștiința noastră. La fel cum amurgului, oricît de luminos ar fi el, nu i se poate da denumirea de zi însorită, tot așa și caracterul rațional, voința, facultatea de reprezentare extraumană sau inteligența naturii
α nu merită să li se dea aceste denumiri. Stimați concetățeni, dacă mi-am îngăduit mai înainte să vorbesc despre așa ceva,
α am făcut-o numai și numai din dorința de a discredita pînă
α la urmă acest mod de exprimare. Fără îndoială, în obiectele naturii există rațiune. Cum ar fi putut altfel pe cale naturală, fără sprijin religios, să apară pe lume omul înzestrat cu rațiune? Cine recunoaște rațiunea — această pîrghie a oricărui sistem și a oricărei finalități — drept un produs natural nu poate să nu recunoască caracterul rațional și sistematic
α al naturii. *Și, cu toate acestea, spiritul omenesc este singurul spirit existent.* Nici rațiunea care se manifestă în mișcarea stelelor sau în ouăle de cuc, nici inteligența ce se manifestă în construcția micilor celule de fagure ori în creierul furnicilor sau al maimuțelor, ci numai potența cea mai înaltă, numai conștiința, spiritul sau rațiunea care îmbracă forma funcției cerebrale omenești merită această denumire.

Spiritul nostru este ființa supremă. Dar să nu vă temeți dv., ascultători cucernici, adică atenți, că o să-l așezăm pe înaltul piedestal al unei divinități religioase. Sus sau jos nu are, în sensul realității, altă semnificație *decît aceea de mai mult sau mai puțin organizat.* Cu cît vor fi mai puțin independente părțile unui obiect, cu cît vor funcționa ele mai intens ca organe, cu cît se vor uni mai strîns într-un singur loc, cu cît va fi mai felurită comunicarea lui cu alte obiecte, cu atît mai sus se va situa el în ierarhia naturală a lucrurilor. *Conștiința noastră este organul central general, mijlocul universal de comunicare.* Dar ea este ceea ce este nu în sine și pentru sine, cum e bunul dumnezeu, ci, potrivit concepției democratice, numai în contact, în legătură cu toate celelalte obiecte. Savanți à la Vogt poartă lungi discuții în legătură cu ceea ce este diferit ca grad și ceea ce este complet diferit, își pun întrebarea dacă oamenii și maimuțele reprezintă doar două genuri puțin diferite între ele sau două specii complet diferite...

IV

1

[44—50] De fapt, ar fi să recurg la un prost obicei popesc dacă aş încerca să vă dăscălesc pe dv., stimaţi tovarăşi, vorbindu-vă ca de la înălţimea amvonului. Amvonul, creştinismul, religia sînt lucruri şi denumiri de care s-a abuzat în aşa măsură, încît unui om cinstit trebuie să-i repugne să aibă de-a face cu ele. Şi, totuşi, este necesar să te apropii cît mai mult de asemenea lucruri respingătoare pentru a te descotorosi definitiv de ele. Pentru a-l alunga din templu pe cel ce tulbură liniştea, trebuie să-l luăm în braţe. Aceasta este dialectica vieţii... α α

Oricît de multe laturi comune ar avea socialismul cu creştinismul, cine ar vrea să facă din Hristos un socialist ar merita pe drept denumirea de confuzionist periculos. Nu e de ajuns să ştim prin ce se aseamănă lucrurile între ele, trebuie să ştim şi prin ce se deosebesc. Nu ceea ce are comun socialistul cu creştinul, ci ceea ce îl caracterizează pe el, ceea ce îl deosebeşte pe el constituie obiectul atenţiei noastre. α

Nu de mult s-a spus despre creştinism că este o religie a umilinţei servile. Aceasta este, într-adevăr, cea mai potrivită denumire ce i se poate da. Fireşte, orice religie este servilă, dar creştinismul este cea mai servilă dintre ele. Să luăm la întîmplare o maximă creştinească dintre cele obişnuite. Pe strada mea se află o cruce pe care e gravată inscripţia: «Prea milostive Iisuse, îndură-te de noi! Sfîntă Marie, roagă-te pentru noi!». Avem aici o dovadă de nemărginită umilinţă a creştinismului în toată jalnica ei nimicnicie. Căci cine îşi pune în felul acesta întreaga sa speranţă în îndurare este într-adevăr o jalnică creatură... α N.B. α

Noi, democraţii nereligioşi, avem privilegiul de a ne da bine seama de adevărata stare de lucruri... α

Au vrut oare primii creştini să plece din lumea asta? N-au aşteptat ei mai degrabă ca Hristos să se întoarcă la ei pe pămînt, ca un rege biruitor şi de toţi recunoscut, şi să înlocuiască păcătoasele rînduieli pămînteşti prin altele mai bune, dar în orice caz tot pămînteşti? Aşa glăsuieşte moralistul sofist, pe care nu-l interesează adevărul şi care vrea doar să-şi înfrumuseţeze inconsecvenţa şi laşitatea sa de liber-cugetător cu bombasticele denumiri de religie şi creştinism... α

α Nu trebuie să sprijinim laşitatea acelora care vor să prezinte lepădarea de credinţă drept o restabilire a adevăratului creştinism şi, în felul acesta, nu vor să renunţe la denumire. Este necesar să fie discreditată denumirea pentru a nimici lucrul ca atare...

Social-democraţia nu vrea să respingă ceea ce creştinismul conţine ca adevăr etern, bunăoară mortificarea trupului ca un bun antidot împotriva apetiturilor extraconjugale sau dragostea pentru întreaga omenire, care se situează mai presus de aceea faţă de naţionalitate, oricare ar fi ea. Dimpotrivă, ea se menţine ferm pe această poziţie, chiar dacă restul lumii se lasă stăpînit de o ură sălbatică împotriva francezilor. α Numai că ea nu vrea, aşa cum face creştinismul, şi în general religia, să prezinte un adevăr omenesc drept sfinţenie cerească...

α Şi noi vrem să-l iubim pe duşmanul nostru, să facem bine celui ce ne urăşte, dar numai atunci cînd el va fi făcut inofensiv, cînd va fi doborît la pămînt. Pînă atunci spunem împreună cu Herwegh:

Vezi, dragostea nu poate izbăvi
Şi fericire să aducă nu e-n stare.
Al urii paloş lanţuri va zdrobi
Şi liber fi-va atunci fiecare.
Destul iubit-am pîn-acum!
Doar ura poate să ne izbăvească;
Şi pîn'ce mîna ni s-o face scrum
Va şti în duşmani să lovească!

2

α [51—56] Libertatea ştiinţifică, care pune toate lucrurile şi însuşirile, fără nici o excepţie, în slujba omului, este complet antireligioasă. Adevărul religios constă tocmai în faptul că proslăveşte în mod nefiresc o anumită calitate firească profană, că o scoate din şuvoiul viu al vieţii şi o condamnă să zacă în această mocirlă religioasă:

Aşadar, stimaţi tovarăşi, atunci cînd eu, adeseori, asociez adevărului comun calificativul «ştiinţific», prin aceasta vreau să spun doar că adevărul ştiinţific poartă şi el denumirea de profan sau comun. În acest punct este nevoie de claritate, deoarece clericalismul ştiinţific face încercări αα serioase de a da sprijin celui religios. Am termina foarte repede cu superstiţiile cele mai grosolane dacă degenerate corcituri n-ar căuta pretutindeni lacunele ştiinţei pentru a-şi

depune ouăle în ele. O asemenea lacună o constituie în primul rînd domeniul teoriei cunoașterii, greșita înțelegere a spiritului uman. αα αα După cum fenomenele amenințătoare ale naturii îi fac superstițioși pe laponi și pe locuitorii Țării de Foc, tot așa și miracolul lăuntric al procesului nostru de gîndire îl împinge pe profesor în brațele superstiției. Pînă și cei mai luminați liber-cugetători, care s-au dezbărat deja de religie și de denumirea de creștin, tot se mai împotmolesc în mocirla ignoranței religioase atîta timp cît nu fac o distincție clară între adevărul religios și simplul adevăr, atîta timp cît organul adevărului, facultatea de cunoaștere, este pentru ei un domeniu obscur. α După ce știința a materializat tot ce este ceresc, profesorilor nu le mai rămîne altceva de făcut decît să ridice în ceruri profesiunea lor, care e știința. Știința academică trebuie, după părerea lor, să fie de altă calitate, de altă natură decît este, bunăoară, știința țăranului, a zugravului sau a fierarului. Agricultura științifică se deosebește de obișnuita gospodărie țărănească numai prin aceea că regulile și cunoștințele ei despre așa-numitele legi ale naturii sînt mai generale și mai cuprinzătoare... β

Avem tot disprețul pentru frazele emfatice despre «instrucțiune și știință» și pentru toate discursurile pe tema «bunurilor ideale» pe care le rostesc în prezent lacheii diplomați, care încearcă azi să prostească poporul cu idealismul lor prezumțios, la fel cum pe vremuri preoții păgîni încercau să-l înșele cu ajutorul primelor secrete ale naturii, care erau cunoscute doar de ei... α N.B.

Profesori prinși în mrejele religiei încearcă să transforme împărăția lui dumnezeu într-o împărăție a spiritului științific. După cum diavolul este antipodul lui dumnezeu, tot așa și antipodul profesorului clerical este materialistul. α α

Concepția materialistă despre lume este tot atît de veche ca și necredința religioasă. α Amîndouă, pornind de la o concepție primitivă, s-au dezvoltat în secolul nostru și au căpătat treptat o pregnanță științifică. Dar erudiția academică nu vrea să recunoască acest lucru, deoarece concluziile democratice pe care le implică materialismul pun în pericol preaonorabila lor poziție socială. Feuerbach spune: «Este caracteristic pentru un profesor de filozofie că el nu este filozof și, invers, este caracteristic pentru un filozof că nu este profesor». Dar astăzi am ajuns și mai departe. Nu numai filozofia, dar și știința în general a lăsat în urmă pe slujitorii ei.

α Chiar acolo unde științele autentic materialiste au pus stăpînire pe o catedră, în ele continuă să persiste, sub forma unor α rămășițe idealiste, unele rămășițe de absurditate religioasă, antiștiințifică, asemănătoare cu cojile de ou de pe un pui nou-născut...

Nevoia socialistă de a se proceda la o repartizare populară, dreaptă, a produselor face să fie necesară democrația, dominația politică a poporului, și nu tolerează dominația unei clici care, cu veleitățile ei intelectuale, caută să-și însușească partea leului.

Pentru a menține acest egoism înfumurat în limitele lui raționale este necesar să înțelegem clar raportul dintre spirit α și materie. În felul acesta filozofia devine o chestiune care interesează îndeaproape clasa muncitoare. Dar prin aceasta, stimați tovarăși, nu vreau de loc să spun că fiecare muncitor trebuie neapărat să devină filozof și să studieze raportul dintre idee și materie. Faptul că mîncăm cu toții pîine nu ne obligă pe toți să cunoaștem meșteșugul morarului și pe acela al brutarului. Dar, așa cum clasa muncitoare are nevoie de morari și de brutari, tot așa ea are nevoie de cercetători temeinici care să cerceteze căile tainice ale slujitorilor lui Baal și să dea în vileag tertipurile lor. Adeseori muncitorii manuali nu-și dau încă seama de imensa valoare pe care o are munca intelectuală. Un instinct infailibil le spune că scribii care dau tonul în epoca noastră burgheză sînt adversarii lor firești. Ei văd cum sub paravanul legal al muncii intelectuale se practică îndeletnicirea de pungaș. De aici și tendința, lesne de înțeles, de a subaprecia munca intelectuală α N.B. și a o supraaprecia pe cea fizică. Împotriva acestui materialism grosolan trebuie dusă lupta...

N.B. Pentru emanciparea ei, clasa muncitoare trebuie să-și însușească pe deplin știința secolului nostru. În ciuda superiorității noastre numerice și a forței noastre fizice, numai cu sentimentul de indignare față de nedreptățile pe care le îndurăm, nu vom putea impune eliberarea noastră. Trebuie să ne vină în ajutor armele intelectului. Dintre feluritele cunoștințe din acest arsenal, teoria cunoașterii, sau episteαα mologia, adică înțelegerea metodei științifice de gîndire, constituie o armă universală împotriva credinței religioase, N.B. pe care o va izgoni din ultimul și cel mai tainic ascunziș al ei.

Credința în zei și semizei, în Moise și proroci, credința în papă, în Biblie, în împărat, în Bismarck și în guvernul

lui, pe scurt credinţa într-o autoritate va fi definitiv lichidată prin ştiinţa spiritului...

Lichidînd astfel dualismul spirit-materie, această ştiinţă N.B. răpeşte ultimul suport teoretic împărţirii de pînă acum în stăpînitori şi stăpîniţi, în asupritori şi asupriţi... N.B.

Spiritul nu e un strigoi şi nici suflarea lui dumnezeu. Idealiştii şi materialiştii sînt cu toţii de acord că el face parte β din categoria «lucrurilor pămînteşti», că îşi are sediul în capul omului şi nu este altceva decît o expresie abstractă, o denu- α mire colectivă pentru gîndurile care se succed unul pe altul...

După cum linia şi punctul nu sînt altceva decît nişte noţiuni matematice, tot aşa şi opoziţiile nu sînt lucruri reale, ci doar nişte naţiuni logice, ceea ce înseamnă că ele nu au decît o valoare relativă. Numai prin comparaţie micul e mare β şi marele e mic. Tot aşa şi trupul şi spiritul sînt doar nişte contradicţii logice, iar nu reale. Trupul şi spiritul nostru sînt atît de strîns unite între ele, că nu ne putem închipui α o muncă fizică fără un adaos intelectual; pînă şi cea mai simplă muncă manuală implică o participare a minţii. Pe de altă parte, credinţa în metafizică sau în caracterul imate- α rial al muncii noastre intelectuale este o absurditate. Chiar şi cercetarea cea mai abstractă cere un oarecare efort al trupului. Orice muncă omenească este în acelaşi timp intelectuală şi fizică. Cine înţelege cît de cît din ştiinţa spiritului ştie că gîndurile nu provin numai din creier, adică în mod subiectiv din materie, şi că întotdeauna ele au drept obiect sau conţinut un material oarecare. Substanţa creierului este subiectul gîndului, iar obiectul lui este materialul infinit α N.B. al lumii...

[58—59] La fel cum mecanicul păstrează cu mai multă grijă un cui mic decît o roată mare, tot aşa şi noi cerem ca produsul muncii noastre să fie repartizat *după necesităţi*, ca cel tare şi cel slab, cel ager şi cel greoi, forţa intelectuală şi cea fizică, în măsura în care sînt omeneşti, să lucreze laolaltă şi să se bucure împreună de produse, într-o comunitate cu adevărat umană.

Împotriva acestei cerinţe, stimaţi tovarăşi, se ridică religia. Şi nu numai religia cunoscută de toţi, nu numai religia oficială, obişnuită a popilor, dar şi cea mai pură N.B. α şi mai sublimă religie profesorală a unor idealişti confuzi...

Creştinismul vrea să stăpînească lumea, invocînd originea sa divină. Zadarnică strădanie! Fără să-şi dea seama şi fără α să vrea, el este dominat de natura lucrurilor...

α N.B. Adevărul simplu, științific nu se întemeiază pe persoană. Temeiurile lui sînt în afară*, în materialul lui, el este un adevăr obiectiv...

Vom cinsti pe oamenii mari care luminează drumul nostru cu făclia cunoașterii, dar ne vom bizui pe spusele lor numai atîta timp cît ele sînt bazate pe realitatea materială.

V

[60—67] După cum simțim cu toții nevoia practică de a ajunge stăpîni pe lucrurile din lumea asta, tot așa simțim cu toții nevoia teoretică de a le sistematiza. În toate vrem să cunoaștem începutul și sfîrșitul. Toată această zarvă asurzitoare în legătură cu o religie inevitabilă, nepieritoare și universală are la baza ei o fărîmă de adevăr. A contesta pur și simplu acest lucru înseamnă a te situa pe același plan cu nihilismul rus, care, pe bună dreptate, a fost izgonit din Internațională[204]...

ββ

Omul are nevoie de o continuitate rațională în mintea sa pentru a avea posibilitatea să introducă o continuitate rațională în viață. Și noi, democrații și apărătorii Comunei din Paris, simțim o asemenea nevoie. De aceea mișeii și flecarii slugarnici ne vor fi atribuind, poate, o religie. Respingem cu toată hotărîrea acest cuvînt. Și asta nu pentru că nu ne-am da seama că între înțelepciunea religioasă și cea social-democrată există ceva înrudit sau comun, ci pentru că vrem să subliniem deosebirea, pentru că nu numai în forul nostru interior, dar și în manifestările noastre exterioare, cu fapta și cu numele, nu vrem să avem nimic comun cu treburile popești...

β

α

α N.B.

Religia primitivă a începutului s-a civilizat, devenind creștinism, filozofia a dus civilizația mai departe și, după numeroase sisteme instabile, efemere, a reușit în sfîrșit să creeze sistemul nepieritor al științei, sistemul materialismului democrat...

Ne numim materialiști. După cum religia este o denumire generică pentru felurite confesiuni, la fel și materialismul este o noțiune elastică...

---

* Citind acest pasaj în «Materialism și empiriocriticism», V. I. Lenin dă, în paranteză, următoarea explicație: «adică în afara persoanei» (vezi Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 253). — *Nota red.*

Materialiştii filozofici se caracterizează prin aceea că ei aşază la început, în frunte, lumea corporală, iar ideea, sau spiritul, o privesc ca pe o consecinţă, în timp ce adversarii noştri, procedînd în maniera religiei, deduc lucrul din cuvînt (şi «dumnezeu a zis... şi s-a făcut...»), deduc lumea corporală din idee. O argumentare ştiinţifică serioasă le-a lipsit pînă acum şi materialiştilor. Acum noi, social-democraţii, ne dăm denumirea de materialişti, cu care ar vrea să ne umilească adversarii noştri, fiindcă ştim că această denumire injurioasă a ajuns să fie iarăşi o cinste. Cu acelaşi drept am putea să ne denumim şi idealişti, deoarece sistemul nostru se bazează pe rezultatele generale ale filozofiei, pe o cercetare ştiinţifică a ideii, pe o cunoaştere exactă a naturii spiritului. Cît de puţin sînt în stare adversarii noştri să ne înţeleagă se vede din însăşi denumirile contradictorii pe care ni le dau. Ba sîntem taxaţi drept nişte materialişti grosolani, care nu visează altceva decît bunuri materiale, ba ni se spune, atunci cînd este vorba de viitoarea lume, comunistă, că sîntem nişte idealişti incurabili. În realitate, noi sîntem şi una şi alta. Idealul nostru este realitatea adevărată, sensibilă; idealul social-democraţiei este material...

α

ββ

ββ

Aşadar, începem să medităm la ceva, dar niciodată nu medităm asupra începutului însuşi. Noi ştim, o dată pentru totdeauna, că orice gîndire trebuie să pornească *de la* un început *dat*, de la un fenomen pămîntesc şi că, prin urmare, întrebarea despre începutul începutului este lipsită de sens şi contravine legii generale a gîndirii. Cine vorbeşte de începutul lumii aşază acest început în timp. Şi atunci se poate pune întrebarea: ce era înainte de începutul lumii? „Era nimic" — iată două cuvinte care se exclud între ele...

α

N.B.

α

Întreaga metafizică, pe care *Kant* o desemnează sub denumirea de problema divinităţii, libertăţii şi nemuririi, este definitiv lichidată în sistemul nostru prin cunoaşterea faptului că intelectul şi raţiunea sînt nişte facultăţi absolut inductive. Înseamnă că lumea devine perfect inteligibilă dacă sistematizăm sau împărţim lucrurile supuse cercetării, potrivit însuşirilor lor generale, în clase, specii, noţiuni, genuri etc. Este un adevăr banal, pe care nici n-ar trebui să-l pomenim dacă credinţa în minuni sau superstiţia n-ar continua să flecărească despre deducţie...

N.B. β

Prin contribuţiile lor, somităţile filozofice au făcut ca lucrurile să progreseze atît de mult, încît noi, social-democraţii, ridicîndu-ne pe umerii lor, înţelegem perfect de bine

natura mecanică a *oricărei* cunoașteri — religioase, specu-
N.B. | α | N.B. lative sau matematice. Ideea că un asemenea rezultat științific are o nuanță partinică pare, ce-i drept, contradictorie, dar e totuși ușor de înțeles, deoarece social-democrația este un partid care nu apără interese înguste de partid, ci interesele întregii societăți...

Misticismul filozofic este o rămășiță nedigerată a credinței religioase. Pentru a termina definitiv cu amîndouă este
N.B. | α | necesar să înțelegem că nu faptele se bazează pe rațiuni logice, ci, invers, ultima rațiune a oricărei logici o constituie faptul, existența sau concretul.

Trebuie să cer scuze tovarășilor că îi plictisesc cu asemenea amănunte. Știu că puțini sînt aceia care ar vrea să se adîncească în asemenea explicații amănunțite, dar acești puțini sînt și ei de ajuns. După cum este de prisos ca toată lumea să calculeze mersul planetelor, tot așa este necesar ca unii dintre
N.B. noi să ofere înalților reprezentanți ai științei oficiale materialul cu care ei să-și pună mintea la încercare...

Cînd poporul se adună laolaltă și își exprimă sentimentele și gîndurile, împotriva lui sînt asmuțiți jandarmii. Este asta un sistem, o logică sau o consecvență? Firește că este! Este sistemul mîrșăviei! Tot ce fac și ce spun ei (ideologii «ordinii existente». — *Nota red.*) se reduce la următoarea idee logică: noi sîntem crema societății și vrem să rămînem astfel pe vecie...

VI

[67—70] O dată cu trecerea timpului apar fenomene noi, experiențe noi, lucruri noi, care nu erau prevăzute. Ele nu se potriveau cu sistemul existent, și de aceea a trebuit de fiecare dată să se introducă un sistem nou, pînă cînd, în cele din urmă, noi, social-democrații, ne-am dovedit a fi
α α N.B. destul de deștepți pentru a avea un sistem deajuns de cuprinzător pentru toate fenomenele prezente și viitoare...

Întreaga știință nu se poate concentra niciodată într-un singur om și, cu atît mai puțin, într-o singură noțiune. Și, totuși, eu afirm că dispunem de o asemenea concentrare.
αα αα Nu e oare concentrată în noțiunea de materie întreaga materialitate a lumii?...

Tot așa, orice cunoaștere are o formă comună universală,
α care e *metoda inductivă*...

Inducția este un lucru cunoscut în științele naturii; dar că ea conține o înțelepciune universală sistematică,

menită să înlăture întreaga fanfaronadă — religioasă, filozofică şi politică —, asta este o achiziţie a social-democraţiei. α

Darwin ne învaţă că omul descinde din animal. Şi el face, de asemenea, distincţie între animal şi om, dar numai ca între două produse ale uneia şi aceleiaşi materii, ca între două specii ale aceluiaşi gen, ca între două consecinţe ale aceluiaşi sistem. O asemenea separare sistematică în aplicarea ei consecventă e la fel de necunoscută adversarilor noştri ca şi unitatea raţională. Cum să nu lauzi în acest caz vechea respectabilitate religioasă! Ea, cel puţin, avea un sistem. Lumea asta şi lumea de apoi, stăpîni şi robi, credinţă şi ştiinţă — totul se afla sub conducerea unică a aceluia care spune: «Eu sînt domnul dumnezeul tău»... NB α

Diavolul era pe atunci doar o unealtă, iar viaţa pămîntească nu era altceva decît o perioadă de încercare înainte de a intra în viaţa veşnică. Un lucru era subordonat celuilalt, exista un centru de gravitate, un sistem. Cel puţin în comparaţie cu hibriditatea şi francmasoneria modernă, pe atunci totul era *dintr-o bucată*...

Răutatea reacţionară a presimţit consecinţele revoluţionare ale sistemului inductiv. Maestrul Hegel a acoperit cu cenuşă focul pe care el însuşi îl aprinsese... α

Potrivit sistemului religios, dumnezeu este «ultima raţiune». Francmasonii idealişti cred că pot argumenta totul cu ajutorul raţiunii. Materialiştii pasionaţi caută în tainicii atomi cauza a tot ce există, în timp ce social-democraţii demonstrează totul pe cale *inductivă*. Noi urmăm, în principiu, o cale inductivă, adică ştim că nu prin deducţie, din raţiune, putem obţine cunoştinţe, ci numai *din experienţă, cu ajutorul raţiunii*... N.B. β βα

[72—75] În locul religiei, social-democraţii pun o sistematică înţelepciune pămîntească.

Această înţelepciune îşi găseşte motivarea, «ultima raţiune», în *situaţiile concrete*. Înţelepciunea celorlalţi oameni progresişti face acelaşi lucru în ştiinţele naturii şi procedează la fel de raţional în mediul familial şi în relaţiile profesionale. Numai atunci cînd este vorba de trebuirile statului, ea încearcă să-şi găsească argumente, dacă nu în cuvîntul domnului, atunci cel puţin în revelaţii ale raţiunii...

Folosirea unuia şi aceluiaşi cuvînt adoarme foarte uşor raţiunea, întocmai ca un „Tatăl nostru". De aceea, ca o variaţie, vreau să dau sistemului nostru denumirea de «sistem al adevărului experienţei». Fiecarii din celelalte partide vorbesc βα

N.B. încă despre adevărul divin, despre cel moral, logic ş.a.m.d. Dar noi nu cunoaştem adevăr divin sau adevăr omenesc, noi cunoaştem doar un singur adevăr, cel empiric. Putem să-i dăm denumiri speciale şi să-l clasificăm, dar criteriul general rămîne. Oricare ar fi denumirile ce li se dau, adevărurile se bazează întotdeauna pe experienţa reală, materială, fizică... α

β Oricît de diferite ar fi, mari sau mici, ponderabile sau imponderabile, spirituale sau corporale, toate lucrurile din lume au comun faptul că sînt obiecte empirice pentru facultatea noastră de cunoaştere, că ele constituie materialul empiric al intelectului...

Ce ne poate împiedica în acest caz să subsumăm toate lucrurile sub noţiunea de «adevăr empiric» sau «fenomen empiric»? β Căci după aceea le putem împărţi în substanţe organice şi anorganice, elementare şi compuse, în forţe fizice şi morale, bune şi rele etc. etc. Prin faptul că genul este comun, toate contradicţiile sînt conciliate şi rezolvate. Totul se află pus în aceeaşi oală. Deosebirea constă doar în formă, căci în ββ esenţă toate fenomenele sînt de acelaşi ordin. Ultima raţiune a tuturor lucrurilor e fenomenul empiric. Materialul obţinut din experienţă poartă denumirea de substanţă iniţială generală. El este absolut, etern şi omniprezent. Acolo unde încetează el, încetează şi raţiunea.

Sistemul inductiv poate fi denumit pe bună dreptate şi sistem dialectic. Aici constatăm ceea ce într-o măsură tot mai mare este confirmat de ştiinţele naturii, şi anume că pînă şi deosebirile esenţiale nu sînt decît deosebiri de grad. Cu oricîtă precizie am stabili criteriile care deosebesc organicul de anorganic, regnul vegetal de cel animal, natura ne arată totuşi că graniţele dispar şi că toate deosebirile şi opoziţiile se contopesc. Cauza devine efect şi efectul devine cauză. Adevărul se fenomenalizează şi fenomenul e adevărat. α Aşa cum caldul e rece, iar recele e cald şi ambele noţiuni diferă între ele doar ca grad, tot aşa — relativ — binele este rău şi răul este bine. Toate acestea sînt relaţii ale uneia şi aceleiaşi materii, forme sau specii ale experienţei fizice...

Dumnezeu, raţiunea pură, ordinea morală universală şi multe altele nu constau din material empiric; ele nu sînt α N.B. forme ale fenomenelor fizice, şi de aceea negăm existenţa lor faptică. Dar şi noţiunile acestor obiecte ale minţii au apărut pe cale fizică şi au o existenţă faptică. Cuvintelor «experimental, fizic» etc. li se atribuie, de obicei, un sens mai limitat şi de aceea eu le completez prin cuvîntul: «empiric»...

MORALA SOCIAL-DEMOCRAŢIEI

DOUĂ PREDICI

(«VOLKSSTAAT», 1875)

I

[77] Partidul nostru, stimaţi tovarăşi, vrea să înfăptuiască ceea ce au urmărit oamenii cu vederi înaintate din toate timpurile şi aparţinînd tuturor popoarelor: vrea să instaureze adevărul şi dreptatea. Noi nu vrem adevărul şi dreptatea popilor. Adevărul nostru este adevărul material, corporal sau empiric al ştiinţelor exacte, pe care mai întîi vrem să-l cunoaştem, iar după aceea să-l punem în practică... α

În ultima mea prelegere am arătat în mod amănunţit cum noi, democraţii internaţionali, ne întemeiem în mod sistematic toate ideile noastre pe fapte corporale sau empirice. confer* «Sistemul» însuşi trebuie să-şi găsească o justificare în lumina moralei contemporane. Fiindcă nici legii morale nu-i atribuim vreo importanţă decît în măsura în care ea poate fi fundamentată în mod materialist...

[79] Într-adevăr, «amorul liber» nu e mai puţin moral decît limitarea creştină la o singură soţie legitimă, şi ceea ce ne revoltă pe *noi* la poligamie nu e atît marea diversitate a dragostei, cît venalitatea femeii, degradarea omului, domnia infamă a mamonului...

[81—82] Aici trebuie să le explic tovarăşilor, pe scurt şi exact, ce este în esenţă moralitatea şi în ce constă adevărata morală. Sprijinindu-ne pe sistemul nostru materialist, în asemenea cercetări să ne oprim, în primul rînd, asupra materialului, în cazul de faţă asupra materialului moral. Cu această ocazie ne vom menţine la terminologia curentă, general admisă. Adevărate castane sînt acelea care pretutindeni în lume poartă, în accepţia obişnuită, denumirea de castane... β

* — compară. — *Nota trad.*

N.B. Numai materialismul economic, numai organizarea comunistă a muncii fizice, spre care năzuieşte social-democraţia, va uni într-adevăr omenirea...

În gura unui socialist, dezvoltarea omenească nu este ceva ideal, nu e desăvîrşirea spirituală, pentru care nu există o unitate de măsură materială şi pe care în mod arbitrar o putem interpreta în diferite feluri. După părerea noastră, aşa cum am mai arătat, dezvoltarea omenească constă în capacitatea crescîndă de a pune natura în slujba omului. Pentru atingerea acestui scop măreţ, religia, arta, ştiinţa şi morala nu sînt decît simple acţiuni...

N.B. [85—87] Oamenii cu mintea sănătoasă ştiu azi că ideile regnului vegetal sau ale celui animal n-au servit drept model obiectului lor, ci, dimpotrivă, au fost copiate după el sau abstrase din el...

N.B. Pentru adversarii noştri, noi, socialiştii, sîntem nişte «materialişti», adică nişte oameni lipsiţi de aspiraţii ideale, care ca nişte nătărăi nu vor să ştie decît de ceea ce se poate mînca sau bea, sau care, cel puţin, consideră că merită să fie luat în seamă numai ceea ce se dovedeşte a avea greutate. Pentru a ne pune într-o lumină cît mai defavorabilă, ei folosesc cuvîntul *materialism* în sensul lui cel mai mărginit şi mai odios. Acestui idealism rafinat noi îi opunem adevărul nostru moral: o idee sau un ideal care are o întruchipare sau care caută să capete viaţă. Unde veţi mai găsi, în cer sau pe pămînt, un ideal care să fie într-adevăr atît de raţional, atît de moral şi de măreţ ca ideea democraţiei internaţionale? În această idee cuvintele despre iubirea creştină trebuie să capete o formă materială. Jalnicii fraţi întru Hristos trebuie să devină fraţi de acţiune şi de luptă pînă cînd, în cele din urmă, această vale a plîngerii care e religia să facă loc unei

(β)bis adevărate domnii a poporului. Amin!

[93] Cine vrea să vadă în apariţia universului o cauză divină, cine încearcă să găsească adevărul în pură meditaţie şi să obţină binele şi răul din universul lăuntric al omului dovedeşte că merge pe acelaşi drum greşit al deducţiei pe care oamenii, ca să zicem aşa, gîndesc cu pîntecele şi caută să priceapă cu inima...

FILOZOFIA SOCIAL-DEMOCRATĂ

ȘAPTE PRELEGERI

(«VOLKSSTAAT», 1876)

[94—97] Primii socialiști englezi și francezi, care au prevăzut furtuna încă de la sfîrșitul secolului trecut, și-au dat bine seama de caracterul rapace și ipocrit al «cavalerilor proprietății libere»...

Dar ei n-au înțeles prea bine că singurul remediu eficace pentru maladia societății se află în însăși natura lucrurilor, că procesul mondial inconștient nu numai că pune în fața noastră problema, dar oferă și cheia soluționării ei...

Și iată că și-au făcut apariția tovarășii noștri Marx și Engels, care îmbină orientarea lor socialistă și dragostea lor nemărginită pentru cauza poporului cu pregătirea filozofică necesară pentru a putea, în sfîrșit, să se ridice, și în domeniul științelor sociale, de la ipoteze și dibuiri pînă la înălțimea cunoașterii pozitive. *Filozofia* le-a dezvăluit principiul fundamental potrivit căruia, *în primă instanță*, nu lumea trebuie să se conformeze ideilor, ci, dimpotrivă, ideile urmează să se conformeze lumii. De aici ei au tras concluzia că adevăratele forme de stat și instituții sociale nu pot fi găsite într-o formă finită în lumea lăuntrică a spiritului, cu ajutorul unor raționamente speculative, ci trebuie deduse în chip materialist din condițiile obiective... N.B. N.B. N.B.

Marx a fost primul care a înțeles că *fericirea omenirii privită în ansamblu*, nu depinde de vreun politician luminat, ci de *forța productivă a muncii sociale*...

El a înțeles — și această înțelegere constituie piatra de temelie a științelor sociale — că fericirea omenirii depinde de munca materială, iar nu de niște fantezii spiritualiste. De acum înainte nu mai căutăm această fericire în revelații religioase, politice sau juridice, ci vedem cum ea crește în mod mecanic din dezvoltarea așa-numitei economii naționale. Nu știința și instrucțiunea ne vor aduce fericirea, ci munca

productivă, care, în treacăt fie zis, devine, cu ajutorul ştiinţei şi al instrucţiunii, din ce în ce mai productivă.

Aici se pune întrebarea: ce este primordial — munca mecanică sau ştiinţa spiritualistă? Privită superficial, această întrebare pare a fi o simplă cazuistică sofistică, dar în realitate ea prezintă o mare importanţă pentru formarea unei păreri juste. Este vorba aici de aceeaşi veche întrebare:

N.B. eşti idealist sau materialist? — iar acum ea este atît de precis formulată, că nu mai poate să existe nici un dubiu în privinţa răspunsului pe care urmează să-l dăm. Fiindcă noi, socialiştii, recunoaştem primatul muncii «brute», sîntem prezentaţi ca nişte oameni care desconsideră cultura...

N.B. Se pune întrebarea: care este factorul prim — gîndirea sau existenţa, teologia speculativă sau ştiinţele naturii bazate pe metoda inductivă? Oamenii se mîndresc — şi au dreptul să se mîndrească — cu mintea lor, dar ei nu trebuie să fie atît de naivi încît să-şi închipuie că ceea ce e primordial pentru ei este şi primul lucru în lume.

N.B. Idealiştii sînt aceia care exagerează valoarea intelectului uman, care îl divinizează şi îi atribuie miraculoase însuşiri religioase sau metafizice. Această sectă descreşte pe zi ce trece, şi chiar ultimele ei rămăşiţe sînt constituite din oameni care de mult s-au lepădat de superstiţia religioasă, dar care, totuşi, nu pot să renunţe la «credinţa» că astfel de noţiuni ca dreptate, libertate, frumuseţe etc. creează lumea oamenilor. Acest lucru este, într-o oarecare măsură, adevărat, dar

N.B. mai întîi de toate există lumea materială şi ea creează conţinutul noţiunilor noastre, ea hotărăşte ce trebuie să înţelegem, propriu-zis, prin libertate, dreptate etc. Este extrem de important să ne dăm bine seama de esenţa acestui proces, fiindcă din el rezultă metoda prin care urmează să dăm noţiunilor noastre un conţinut corect. Întrebarea: care este factorul prim — spiritul sau materia? — este marea întrebare generală cu privire la adevăratul drum al dreptăţii şi la drumul drept al adevărului...

[100—101] Unanimitatea teoretică a social-democraţiei, care a fost subliniată de noi mai sus, e întemeiată pe faptul că noi nu mai căutăm mîntuirea în planuri subiective, ci

N.B. vedem că ea rezultă cu imperioasă necesitate din mersul inevitabil al lumii, ca un produs mecanic al ei. Nouă nu ne rămîne altceva de făcut decît să ajutăm la naşterea ei.

N.B. Procesul universal irezistibil care a dus la apariţia planetelor şi la formarea treptată, din substanţele lor fluide-incandescente,

a cristalelor, plantelor, animalelor şi oamenilor, ne împinge tot atît de irezistibil spre o folosire raţională a muncii, spre dezvoltarea necontenită a forţelor de producţie...

Certitudinea social-democraţiei se bazează pe *mecanismul* progresului. Ne dăm seama că nu depindem de bunăvoința cuiva. Principiul nostru este pur mecanic, iar filozofia noastră este materialistă. [101] Dar materialismul social-democrat este mult mai bogat şi mai temeinic fundamentat decît oricare dintre sistemele materialiste care l-au precedat. El a intuit în mod clar opusul său — ideea — şi l-a înglobat în sistemul său, a pus pe deplin stăpînire pe lumea conceptelor, a lichidat contradicţia dintre mecanică şi spirit. Spiritul negaţiei este pentru noi totodată pozitiv, elementul nostru este dialectica. «Cînd am să mă eliberez de povara economică» — spune Marx într-o scrisoare particulară — «am să scriu o «Dialectică». Adevăratele legi ale dialecticii le găsim deja la Hegel, ce-i drept într-o formă mistificată. Această formă trebuie acum înlăturată»[205]. Dar, cum mă tem că o să treacă multă vreme pînă ce Marx ne va face plăcerea să scrie lucrarea promisă şi cum din tinereţe am studiat îndeaproape şi de unul singur această temă, am să încerc să ofer minţilor avide de cunoştinţe posibilitatea de a cunoaşte cîte ceva din filozofia dialectică. Ea este astrul central din care pornesc razele care ne-au luminat nu numai economia, dar şi întreaga dezvoltare a civilizaţiei, şi pînă la urmă va lumina, desigur, şi întreaga ştiinţă, pînă la «ultimele ei raţiuni».

N.B.

N.B.

Tovarăşii ştiu că eu nu am trecut prin şcoli înalte şi că sînt un simplu pielar, care şi-a însuşit filozofia ca autodidact. Pentru lucrările mele filozofice pot dispune doar de orele mele de răgaz. De aceea îmi voi publica articolele mele la anumite intervale şi voi fi mai puţin preocupat de legătura dintre ele cît de dorinţa ca fiecare să poată fi citit separat. Şi cum eu nu pun prea mult preţ pe boarfele erudiţiei, îmi va fi mai uşor să evit orice prolixitate şi să las la o parte tot ce n-ar face decît să îngreuieze înţelegerea...

N.B.

II

[102—104] În prefaţa la «Situaţia clasei muncitoare din Anglia», Friedrich Engels vorbeşte deja despre învingerea filozofiei de către Feuerbach[206]. Dar Feuerbach a avut atîta bătaie de cap cu teologia, încît n-a prea avut timp şi nici chef ca să repurteze o victorie definitivă asupra filozofiei...

N.B.

Un bătrîn care doreşte să-şi trăiască încă o dată viaţa de la început nu vrea, propriu-zis, s-o repete, ci s-o îmbunătăţească. El îşi dă seama că drumul parcurs de el a fost greşit; dar în acelaşi timp el înclină, pe cît se pare, spre concluzia că, mergînd pe acest drum, a avut multe de învăţat. O atitudine la fel de critică ca aceea manifestată de acest bătrîn faţă de trecutul său are şi social-democraţia faţă de filozofie. Aceasta din urmă se află tocmai pe drumul greşit pe care a trebuit să se rătăcească pentru a ajunge să cunoască adevăratul drum. Pentru a putea păşi pe drumul cel bun şi a nu te
sehr lăsa derutat de toate absurdităţile religioase şi filozofice, tre-
gut! buie să studiezi temeinic cel mai greşit dintre drumurile greşite, adică filozofia.

Cine va lua în sens literal această cerinţă va găsi, desigur, că e absurdă...

Tot ce are o existenţă reală este supus unei continue schimbări şi *mişcarea* lumii este atît de nemărginită, încît
N.B. ||| în fiece clipă nici un lucru nu mai este ceea ce a fost înainte...

Social-democraţia s-a pronunţat împotriva «religiei» şi eu insist aici ca ea să se pronunţe şi împotriva «filozofiei». Despre o «filozofie social-democrată» cred că nu poate fi vorba decît pentru etapa de trecere. Pe viitor însă, dialectica sau teoria generală a ştiinţei va fi o denumire cît se poate de potrivită pentru acest obiect critic...

[106—108] La toţi aceştia [la profesori şi la docenţi.— *Nota red.*] ai să găseşti, într-o măsură mai mare sau mai mică, rămăşiţele de mistică fantastică, superstiţioasă, care le întunecă vederea. Un exemplu concludent ne-a oferit recent domnul von Kirchmann, care, în a sa «Prelegere filozofică pe înţelesul tuturor» (după cum se vede din darea de seamă apărută în
1876 „Volkszeitung" cu data de 13 ianuarie a.c.), spune că filozofia nu este — nici mai mult, nici mai puţin — decît ştiinţa celor mai înalte concepte ale existenţei şi cunoaşterii...

Avem de-a face şi de data asta cu vechea noastră cunoştinţă, care se prezintă întinerită. Ea poartă acum denumirea de «ştiinţa celor mai înalte concepte ale existenţei şi cunoaşterii». Aşa se numeşte ea într-o «limbă pe înţelesul tuturor»...

Să admitem că filozofia şi ştiinţele naturii ar avea acelaşi obiect, că ar face uz de aceleaşi mijloace, dar că le-ar folosi în alt mod. Fără să vrei, îţi pui întrebarea: şi ce rezultă din această deosebită folosire? Rezultatele ştiinţelor naturii sînt cunoscute. Dar cu ce se poate lăuda filozofia? Von Kirchmann ne dezvăluie secretul: ea apără

religia, statul, familia şi morala. Aşadar, filozofia nu este o ştiinţă, ci un mijloc de apărare împotriva social-democraţiei. În acest caz, nu e de mirare că social-democraţii îşi au filozofia lor proprie, particulară... — sehr gut!

«Ştiinţele speciale», ca şi bunul-simţ în general, îşi obţin cunoştinţele, cu ajutorul intelectului, din experienţă, din materialul lumii... — Erfahrung= Material der Welt* N.B.

Actualii adepţi şi admiratori ai filozofiei clasice au menirea să apere religia, statul, familia şi morala. Din momentul în care nu-şi mai îndeplinesc această menire, ei încetează să mai fie filozofi şi devin social-democraţi. Toţi aceşti aşa-zişi «filozofi», toţi aceşti profesori sau docenţi, în ciuda aparentei lor libertăţi de gîndire, sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, prinşi în plasa superstiţiei şi misticismului; ei se deosebesc prea puţin unii de alţii şi faţă de social-democraţie formează o singură masă reacţionară, care in puncto puncti** este complet neinstruită...

III

[109—110] În mod obişnuit, «metoda» ne este prezentată drept o trăsătură distinctivă, care deosebeşte filozofia de ştiinţele speciale. Dar metoda speculativă a filozofiei nu este altceva decît o întrebare fără rost, care e pusă cu totul la întîmplare. Fără nici un material, aidoma păianjenului — N.B. — care-şi extrage firele din propriul său corp — mai mult chiar: fără nici un temei, fără nici un fel de premise —, filozoful vrea să-şi extragă înţelepciunea sa speculativă din propria-i minte...

Cărţile pline de profunzime nu sînt altceva decît o evidentă acumulare a unui venin, care a pătruns adînc în sufletul popoarelor încă din copilăria lor şi care şi astăzi este foarte răspîndit în cele mai diverse pături ale populaţiei. — bien dit! — Un exemplu instructiv ne-a fost oferit recent de savantul |profesor| |Biedermann|, într-o polemică a sa cu muncitorii. El cere socialiştilor să prezinte, «în locul unor aluzii vagi şi confuze, un tablou clar al orînduirii sociale care ar trebui, după părerea lor, să existe în lumea asta şi care ar urma să fie instaurată la noi potrivit dorinţelor lor. Deosebit de interesant ar fi ca ei să dea indicaţii clare asupra modului cum vor fi în mod logic transpuse în practică toate acestea»...

* — Experienţa = materialul lumii. — *Nota trad.*
** — la urma urmei. — *Nota trad.*

Cînd ne gîndim la viitoarea orînduire a societății, în primul rînd ne bazăm pe un material deja cunoscut. Noi gîndim în chip materialist...

IV

[116—123] În articolele precedente am prezentat filozofia drept un vlăstar al religiei, care a devenit un fantast ca și ea, cu toate că nu atît de pretențios...

Dühring, pe cît se pare, a avut presimțirea că meseria de filozof este complet inutilă, și de aceea el îi atribuie și o «utilitate practică». După părerea lui, filozofia nu trebuie numai să conceapă lumea și viața în mod științific, dar să și confirme această concepție prin *intențiile* ei, *prin concepția ei despre lume și prin raporturile ei cu orînduirea vieții*. Or, această cale duce spre social-democrație. Dar, o dată ce a mers atît de departe, filozoful va ajunge, probabil, în curînd la o cunoaștere absolută și se va lepăda complet și în mod categoric de filozofie. E drept că, în genere, omul nu se poate lipsi de o anumită concepție despre lume și despre viață, dar el se poate dispensa cu ușurință de filozofie ca un gen aparte. Concepția ei este oarecum intermediară între cea religioasă și cea riguros științifică... N.B.

Amintim încă o dată că metoda este indiciul caracteristic prin care se deosebesc între ele religia, filozofia și știința. Ele, toate, caută înțelepciunea. Metoda religioasă își caută revelația pe muntele Sinai, dincolo de nori sau printre fantome. Filozofia se adresează minții omului, dar, atîta timp cît aceasta este întunecată de negura religiei și nu se cunoaște pe sine însăși, ea pune întrebări greșite și recurge la procedee eronate, neîntemeiate, speculative sau alese la întîmplare. Metoda științelor exacte, în fine, operează cu materialul furnizat de lumea sensibilă a fenomenelor. Și, din momentul în care recunoaștem că această metodă constituie singura cale rațională pentru intelect, dispare terenul pentru orice plăsmuiri fantastice. N.B.

Dacă aceste raționamente vor cădea sub ochii vreunui filozof autentic, îi vor stîrni un surîs sarcastic, iar dacă el va catadicsi să ne dea un răspuns, va încerca să ne demonstreze că cei ce nutresc preferințe pentru științele speciale sînt materialiștii necritici, care acceptă drept adevăr lumea empirică, sensibilă, fără a o supune unui examen amănunțit... |α| N.B.

Dar în viața poporului, unde este vorba despre stăpîni și servitori, despre muncă și profit, despre drepturi și datorii,

despre legi, moravuri şi rînduieli, se dă îndeosebi cuvîntul popii şi profesorului de filozofie şi fiecare dintre ei îşi are metoda lui proprie de a ascunde adevărul. Religia şi filozofia, care altădată erau nişte rătăciri nevinovate, devin acum, cînd guvernanţii au interesul să domnească reacţiunea, nişte mijloace rafinate de înşelare politică. sehr gut!

Din lecţia pe care ne-a dat-o profesorul Biedermann în articolul precedent am învăţat că nu trebuie să ne adresăm întunecatei incertitudini, chiar cînd este vorba de căutarea adevărului. Aici filozofia s-a pus în opoziţie cu bunul-simţ. Ea nu caută, ca toate ştiinţele speciale, anumite adevăruri empirice, ci, întocmai ca religia, încearcă să găsească un gen cu totul aparte de adevăr: unul absolut, himeric, lipsit de orice temei şi avînd un caracter supranatural. Ceea ce pentru toată lumea este real — ceea ce vedem, auzim, pipăim, gustăm şi mirosim, *senzaţiile* noastre *corporale* — pentru ea nu e de ajuns de real. Fenomenele naturii nu sînt pentru ea decît apariţii, sau «aparenţe»*, de care nici nu vrea să audă... N.B. |α|

Filozoful, stăpînit de prejudecăţi religioase, vrea să treacă dincolo de fenomenele naturii, şi îndărătul acestei lumi a fenomenelor el caută o altă lume a adevărului, cu ajutorul căreia s-o explice pe prima...

Trebuie să menţionez însă că i-am atribuit lui Descartes mai mult decît a făcut în realitate. Lucrurile se prezintă în felul următor: la filozoful nostru se constată că există două suflete, unul obişnuit, religios, şi altul ştiinţific. Filozofia lui este un amestec din amîndouă. Religia i-a insuflat credinţa că lumea simţurilor este o nimicnicie, în timp ce propria-i aptitudine de a gîndi ştiinţific căuta să-i dovedească contrarul. El a început cu nimicnicia, cu îndoiala în adevărul sensibil, iar cu ajutorul senzaţiilor corporale ale fiinţei sale a dovedit contrarul. Totuşi, curentul ştiinţific n-a putut încă să se afirme în mod atît de consecvent. Abia gînditorul *fără idei preconcepute*, repetînd experimentul lui Descartes, găseşte că, dacă mintea sa e plină de gînduri şi e frămîntată de îndoieli, înseamnă că senzaţia corporală este aceea care ne convinge de existenţa procesului de gîndire. Filozoful a denaturat faptele: el voia să demonstreze existenţa necorporală a gîndului abstract, credea că se poate demonstra în mod N.B. ştiinţific adevărul supranatural al unui suflet religios şi

* Joc de cuvinte: în limba germană *Erscheinung* „fenomen" sau „apariţie", iar *Schein* „aparenţă". — *Nota trad.*

N.B. filozofic, pe cînd, în realitate, el constata obişnuitul adevăr al senzaţiei corporale...

Idealişti, în sensul bun al cuvîntului, sînt toţi oamenii cinstiţi. Şi cu atît mai mult social-democraţii. Scopul nostru este un ideal măreţ. Idealiştii, în accepţia filozofică a cuvîntului însă, sînt nişte smintiţi. Ei afirmă că tot ce vedem, auzim, pipăim etc., întreaga lume a fenomenelor din jurul nostru este lipsită de existenţă şi că totul se reduce la frînturi de gînduri. Ei susţin că intelectul nostru este singurul adevăr, că toate celelalte sînt doar nişte «reprezentări», fantasmagorii, visuri nebuloase, fenomene în sensul rău al cuvîntului. Toate cele percepute de noi din lumea exterioară, afirmă ei, nu sînt adevăruri obiective, nu sînt lucruri reale, ci doar frămîntări subiective ale intelectului nostru. Iar atunci cînd bunul-simţ se arată indignat de asemenea afirmaţii, ei ştiu să explice cu multă putere de convingere că, deşi noi, cu ochii noştri, vedem zilnic cum soarele răsare la răsărit şi apune la apus, totuşi ştiinţa trebuie să pună ordine în mintea noastră pentru ca noi să putem învăţa să recunoaştem adevărul cu ajutorul simţurilor noastre imperfecte.

N.B.*

Erscheinungen im bösen Sinne**

α | N.B.

Şi o găină oarbă, cum spune un proverb, mai găseşte din cînd în cînd un grăunte. O asemenea găină oarbă este idealismul filozofic. Şi el a ciugulit un grăunte, şi anume ideea că ceea ce vedem, auzim sau pipăim în lumea asta nu reprezintă obiecte sau lucruri reale. În ştiinţele naturale, fiziologia simţurilor, la rîndul ei, se apropie tot mai mult de constatarea că obiectele de diferite culori pe care le văd ochii noştri sînt doar nişte senzaţii vizuale policrome, iar asprimea, fineţea, greutatea, pe care le simţim nu sînt altceva decît senzaţii de greutate, fineţe şi asprime. Între simţurile noastre subiective şi lucrurile obiective nu există o graniţă absolută. Lumea asta este o lume a simţurilor noastre...

sehr gut!

Obiectele din lume nu au o existenţă «în sine» şi toate proprietăţile şi le capătă numai prin *legătura dintre ele...* Numai în legătură cu o anumită temperatură este lichidă apa; cînd e ger, ea devine solidă şi

* Însemnările subliniate cu linii oblice au fost făcute de V.I. Lenin în colţul paginii. De aceea, aici şi în cele ce urmează, dacă nu se poate stabili cu precizie la care pasaj anume se referă observaţia lui Lenin, este reprodus întregul text al paginii respective. —*Nota red.*

** — Fenomene în sensul rău. — *Nota trad.*

tare, iar la căldură mare se transformă în vapori; de obicei, ea curge la vale, dar cînd în calea ei dă de o căpățînă de zahăr, o parte din ea se ridică în sus.

În sine, ea nu are nici un fel de proprietate, nici un fel de existență; ea și le capătă numai prin legătura cu alte obiecte. N.B.

Totul nu este decît o proprietate sau un predicat al naturii, care nu se încadrează nicăieri într-o obiectivitate sau un adevăr al ei supranatural, ci ni se înfățișează pretutindeni doar sub forma unor *fenomene* multiforme și efemere.

Întrebările de felul: cum ar arăta lumea fără ochii noștri, fără soare sau fără spațiu, fără temperatură, fără intelect sau fără simțuri sînt pur și simplu absurde, și numai niște nătărăi pot să-și bată capul cu ele. Ce-i drept, în viață și în știință putem să separăm și să clasificăm la infinit, dar totodată nu trebuie să uităm că totul constituie o unitate, că totul se află în strînsă conexiune. Lumea este sensibilă, iar simțurile și intelectul nostru sînt pe de-a-ntregul lumești. Asta nu constituie încă o «graniță» pentru om, dar cine vrea să meargă mai departe împinge lucrurile la absurd. Dacă vom dovedi că nemuritorul suflet al popii sau neîndoielnicul intelect al filozofului au aceeași natură obișnuită ca și toate celelalte fenomene ale lumii, vom fi dovedit că «celelalte» fenomene sînt tot atît de reale și de adevărate ca și incontestabilul intelect cartezian. Noi nu numai că credem, gîndim, presupunem sau ne îndoim că senzațiile noastre au o existență, dar le simțim cu adevărat și în mod efectiv. Și invers: întregul adevăr și întreaga realitate se sprijină pe simțuri, pe senzații corporale. Sufletul și trupul sau, cum se spune nu rareori astăzi, subiectul și obiectul au una și aceeași natură empirică, sensibilă, pămîntească. N.B.

«Viața e un vis», spuneau cei din antichitate; acum vin și filozofii cu noutatea lor: «lumea e o reprezentare a noastră»...

Esența filozofiei social-democrate nu constă în a-și întemeia adevărul ei pe «cuvîntul domnului» sau pe «principii» tradiționale, ci, dimpotrivă, în a-și edifica principiile ei pe senzații corporale... N.B.

V

[123—130] Dumnezeu a plămădit trupul omului dintr-un bulgăr de lut și i-a insuflat un suflet nemuritor. De atunci există dualismul sau teoria celor două lumi. Una dintre

ele, lumea fizică, materială, e o ticăloşie, iar cealaltă, lumea spirituală, intelectuală sau religioasă, este suflarea domnului. Filozofii au eternizat această istorioară, adică au adaptat-o la spiritul vremii. Tot ce se poate vedea, auzi şi simţi, într-un cuvînt realitatea fizică, continuă să fie tratat ca ceva impur; în schimb, spiritului cugetător i se atribuie împărăţia unui adevăr supranatural, a frumuseţii şi libertăţii. În filozofie, ca şi în religie, cuvîntul «lume» are un iz neplăcut. Dintre toate fenomenele sau obiectele naturii nu există decît unul singur pe care filozofia îl consideră demn de atenţie, şi anume spiritul, pe care-l cunoaştem ca suflare a domnului; şi aceasta numai pentru că în mintea lor confuză el le apare drept ceva superior, supranatural, metafizic...

N.B.

Filozoful care în mod realist priveşte spiritul omenesc, alături de alte lucruri, drept un obiect al cunoaşterii încetează a mai fi filozof, adică unul dintre aceia care, studiind enigma existenţei în general, se izolează într-o întunecată incertitudine. El devine specialist, iar «ştiinţa specială» a teoriei cunoaşterii devine specialitatea lui...

În dosul întrebării dacă în capul nostru se află un nobil spirit idealist sau o obişnuită şi precisă minte omenească se ascunde întrebarea de interes practic dacă puterea şi dreptul trebuie să aparţină unei nobilimi privilegiate sau poporului simplu...

N.B.

Profesorii au devenit conducători de oşti în tabăra răului. În flancul drept comandă Treitschke, în centru von Sybel, iar în flancul stîng Jürgen Bona Meyer, doctor în filozofie şi profesor la Bonn...

N.B.

Încă în articolul nostru precedent am vorbit despre trucul lui Descartes, pe care îl folosesc aproape zilnic profesorii de magie superioară, adică de filozofie, în faţa auditoriului lor cu scopul de a-l dezorienta. Suflarea domnului trebuie demonstrată drept adevăr. Ce-i drept, numele lui se bucură de o proastă reputaţie; în faţa unor liberali luminaţi nu se poate vorbi de un suflet nemuritor. De aceea ei îşi iau aerul unor materialişti lucizi şi vorbesc despre conştiinţă, despre facultatea de gîndire sau de reprezentare...

sehr gut!!

Simţim în noi existenţa fizică a raţiunii gînditoare şi, în acelaşi mod şi cu aceleaşi simţuri, simţim în afara noastră bulgării de lut, copacii şi arbuştii. Iar ceea ce simţim în noi şi ceea ce simţim în afara noastră nu diferă prea mult între ele. Amîndouă se încadrează în categoria fenomenelor sensibile, în materialul empiric, şi amîndouă formează un obiect al simţurilor. Despre modul cum trebuie făcută distincţie

între simţurile subiective şi cele obiective, între lăuntric şi exterior, între 100 de taleri reali şi 100 de taleri fictivi, vom vorbi cu altă ocazie. Ceea ce trebuie să înţelegem aici este că gîndul lăuntric şi suferinţa lăuntrică au, în egală măsură, o existenţă obiectivă şi că, pe de altă parte, lumea exterioară este în mod subiectiv strîns legată de organele noastre... N.B.

Să-i dăm cuvîntul lui Jürgen însuşi: «şi cel ce din principiu e necredincios va ajunge de fiecare dată la adevărul, filozofic demonstrat, că în ultimă instanţă orice cunoaştere a noastră se bazează, totuşi, pe o credinţă oarecare. Existenţa însăşi a lumii sensibile; materialistul o acceptă şi el tot pe bază de credinţă. El nu posedă o cunoaştere nemijlocită a lumii sensibile; ceea ce cunoaşte în mod nemijlocit este numai reprezentarea despre lume pe care şi-o face în mintea sa. El crede că acestei reprezentări îi corespunde ceva ce e reprezentat, că lumea reprezentată e chiar aşa cum şi-o reprezintă; el crede deci în lumea exterioară sensibilă pe baza dovezilor furnizate de mintea sa»... N.B. N.B. N.B. N.B.

Credinţa lui Meyer este «filozofic» demonstrată, şi totuşi el ştie doar că nu ştie nimic, că totul nu este decît credinţă. El este modest în ce priveşte cunoaşterea şi ştiinţa, dar e cu totul lipsit de modestie în ce priveşte credinţa şi religia. La el, ştiinţa şi religia se confundă mereu între ele; nici una nu are, pe cît se pare, prea mare importanţă pentru el... sehr gut!

Aşadar, este «filozofic demonstrat» că s-a terminat cu «toată ştiinţa noastră». Pentru ca amabilii noştri cititori să înţeleagă acest lucru, ne permitem să le facem cunoscut că recent a avut loc o adunare generală a tagmei filozofilor la care a fost adoptată în mod solemn hotărîrea de a se scoate din circulaţie cuvîntul ştiinţă, iar în locul lui să se pună cuvîntul credinţă. De acum înainte a şti înseamnă a crede. Nu mai există ştiinţă... N.B.

Totuşi, domnul profesor se corectează singur şi afirmă textual: credinţa în lumea sensibilă este o credinţă în propriul nostru spirit. Aşadar, totul — şi spiritul, şi natura — se sprijină tot pe credinţă. Singura lui greşeală e numai aceea că vrea să ne impună şi nouă, materialiştilor, o rezoluţie adoptată de tagma lui. Pentru noi această hotărîre nu are putere de lege. Noi ne menţinem la vechea terminologie, păstrăm pentru noi cunoaşterea şi lăsăm credinţa în seama popilor şi a doctorilor în filozofie.

Fireşte, «toate cunoştinţele noastre» se bizuie şi ele pe subiectivitate. S-ar putea ca prin zidul de care, lovindu-ne, am putea să ne spargem capetele şi pe care din această cauză îl considerăm impenetrabil să treacă, fără a se lovi, spiriduşii, îngerii, diavolii şi alţi strigoi sau ca întregul glob pămîntesc nici să nu existe pentru ei — dar ce ne priveşte pe noi? Ce ne pasă nouă de o lume pe care n-o simţim şi pe care n-o percepem?

N.B. S-ar putea ca ceea ce oamenii denumesc ceaţă şi vînt să fie în realitate, *pur obiectiv, sau «în sine şi pentru sine»* flaute sau contrabasuri cereşti. Dar tocmai de aceea nu ne interesează cîtuşi de puţin această obiectivitate absurdă. Materialiştii social-democraţi nu se ocupă decît de ceea ce omul percepe *prin experienţă*. Din această experienţă face parte şi propriul său spirit, facultatea sa de gîndire sau de reprezentare. Ceea ce ne este dat prin experienţă poartă la noi denumirea de adevăr şi constituie pentru noi singurul obiect al ştiinţei...

N.B. De cînd Kant şi-a făcut o specialitate din critica raţiunii s-a constatat că singure cele cinci simţuri ale noastre nu sînt suficiente pentru experienţă, că trebuie să intervină şi intelectul...

N.B. Dar marelui filozof i-a fost peste putinţă să dea complet uitării povestea cu lutul, să elibereze complet spiritul din negura spiritualistă, să despartă complet ştiinţa de religie. Josnica lor concepţie despre materie, «lucrul în sine» sau adevărul supranatural, a făcut din toţi filozofii, într-o măsură mai mare sau mai mică, nişte prizonieri ai înşelătoriei idealiste care se sprijină exclusiv pe credinţa în caracterul metafizic al spiritului uman...

De această mică slăbiciune a marilor noştri critici caută să profite filozofii oficiali prusieni pentru a confecţiona dintrînsa un nou chivot al legii, ce-i drept cît se poate de jalnic.

N.B. «Credinţa idealistă în dumnezeu — spune J. B. Meyer — nu este, desigur, şi nu va fi niciodată o cunoaştere; dar tot atît de clar este că nici necredinţa materialistă nu este o cunoaştere şi că ea nu e altceva decît o credinţă materialistă, care nici ea nu poate să se transforme vreodată în cunoaştere»...

VI

[130—136] Ei cîntă cu toţii acelaşi refren: «Înapoi la Kant!». De aceea chestiunea în discuţie prezintă o importanţă care depăşeşte mărunta personalitate a generalului

Jürgen. Ei vor să se înapoieze la Kant nu pentru că acest mare gînditor a dat o puternică lovitură basmului cu sufletul nemuritor care se află în lutul cel păcătos — şi el a dat într-adevăr o asemenea lovitură —, ci pentru că, pe de altă parte, sistemul lui a lăsat deschisă o portiţă prin care pot strecura din nou prin contrabandă puţină metafizică... N.B.N.B.

Este cît se poate de clar că toată această falsă înţelepciune se sprijină pe o greşită folosire a intelectului nostru. Şi nimeni nu s-a străduit în chip atît de conştient şi cu atîta succes să studieze acest intelect, să creeze o ştiinţă a teoriei cunoaşterii ca Immanuel Kant, cel atît de admirat de toţi. Dar între el şi epigonii lui de azi există o deosebire esenţială. În măreaţa luptă istorică împotriva răului, el s-a aflat de partea cea bună; el s-a folosit de geniul său pentru a contribui la dezvoltarea revoluţionară a ştiinţei, în timp ce filozofii noştri oficiali prusieni au intrat cu «ştiinţa» lor în slujba unei politici reacţionare...

Manevra prin care Kant a izgonit metafizica din templu şi i-a lăsat deschisă o portiţă dosnică este clar rezumată într-o singură frază din introducerea sa la «Critica raţiunii pure». Neavînd la îndemînă textul respectiv, am să citez din memorie. Această frază sună astfel: *cunoaşterea* noastră se limitează la *fenomenele* lucrurilor. Noi nu putem şti ce sînt lucrurile în *sine*... N.B.

Nu se poate contesta că, acolo unde sînt fenomene, este şi ceva ce apare*. Dar dacă acest ceva ar fi însuşi fenomenul, dacă ceea ce apare e chiar fenomenul? N.B. Fiindcă n-ar fi de loc nelogic sau neraţional dacă, pretutindeni în natură, subiectele şi predicatele ar fi de acelaşi gen. Dar de ce trebuie numaidecît ca ceea ce apare să fie cu totul de altă natură decît fenomenul? De ce nu pot lucrurile «pentru noi» şi lucrurile «în sine», sau aparenţa şi adevărul, să fie alcătuite din aceeaşi substanţă empirică, să fie de aceeaşi natură? N.B.

Răspuns: pentru că şi în mintea marelui Kant a existat superstiţia unei lumi metafizice, credinţa în inferioritatea lumii simţurilor şi într-un adevăr supranatural, nesensibil, extraordinar, care trebuie să se afle neapărat îndărătul ei. Propoziţia: acolo unde există fenomene pe care le putem vedea, auzi sau pipăi, trebuie să se ascundă şi altceva, care poartă denumirea de adevărat sau măreţ, pe care nu-l putem vedea, auzi sau pipăi: această propoziţie, orice ar spune Kant, este nelogică... N.B.

* Joc de cuvinte intraductibil. În limba germană *Erscheinung* are, în afara sensului de «fenomen», şi pe acela de «apariţie». — *Nota trad.*

N.B. Intelectul trebuie să opereze numai în legătură conştientă cu experienţa materialistă, şi orice încercare de a recurge la întunecata incertitudine se dovedeşte inutilă şi absurdă.

Dar, după cum povesteşte Heine, domnul profesor de la Königsberg avea un servitor, un om simplu din popor, pe nume Lampe, pentru care, cum se spune, castelele din Spania erau o necesitate sufletească. Filozofului i s-a făcut milă de el şi a emis următoarea deducţie: dat fiind că lumea experienţei este strîns legată de intelect, ea nu ne oferă decît o experienţă intelectuală, adică fenomene sau frînturi de gînduri. Erscheinungen im bösen Sinne des Wortes* Lucrurile materiale, care sînt cunoscute prin experienţă, nu sînt adevăruri autentice, ci numai nişte fenomene în sensul rău al cuvîntului, nişte fantome sau ceva asemănător. Lucrurile adevărate însă, lucrurile «în sine», adevărurile metafizice, nu pot fi cunoscute prin experienţă, ci trebuie crezute, potrivit N.B. cunoscutului argument: unde este un fenomen, trebuie să fie şi ceva (metafizic) ce apare.

În felul acesta a fost salvată credinţa, a fost salvat supranaturalul, ceea ce i-a convenit de minune nu numai servitorului Lampe, dar şi profesorilor germani în «lupta culturală» dusă de ei pentru «instruirea poporului» şi împotriva detestabililor social-democraţi, care sînt cu totul necredincioşi. În această privinţă, Immanuel Kant s-a dovedit a fi omul de care aveau nevoie; el i-a ajutat să găsească mult doritul foarte bine! *punct de vedere de mijloc*, care, dacă nu este ştiinţific, în orice caz este practic...

Social-democraţii sînt ferm convinşi că iezuiţii clericali sînt mult mai puţin periculoşi decît cei «liberali». Dintre toate partidele, cel mai respingător este foarte bine! partidul de mijloc. El se foloseşte de cultură şi de democraţie ca de o falsă etichetă cu care caută să strecoare poporului marfa lui falsificată şi să discrediteze principiile autentice. Ce-i drept, aceşti oameni încearcă să se scuze, spunînd că ei procedează aşa cum le dictează conştiinţa şi cum îi ajută mintea; şi noi credem, fireşte, că ei ştiu puţine lucruri, dar N.B. canaliile astea nu *vor* să ştie nimic şi nu *vor* să înveţe *nimic*...

* — Fenomene în sensul rău al cuvîntului. — *Nota trad.*

135

die miserable Bourgeoiswirtschaft, welche das Volk auszieht und es schließlich, wenn nichts mehr daran zu verdienen ist, ohne Arbeit und ohne Lohn aufs Pflaster wirft. Da gehen ihm denn die Augen groß auf. Da wird ihm der Idealismus vertrieben; und so bedürfen wir zur Volksbildung weder einer zarten Pädagogik, noch Moses und die Propheten. Unsere Zöglinge, die modernen Lohnarbeiter, sind wohl qualifiziert, um endlich Einsicht in die sozialdemokratische Philosophie zu bekommen, welche die Naturerscheinungen als das Material der theoretischen oder wissenschaftlichen Wahrheit, der erfahrungsmäßigen, empirischen, materialistischen, oder wenn man so will, auch subjektiven Wahrheit einerseits, von der auf die andere Seite postierten extravaganten oder übergeschnappten Metaphysik wohl zu trennen weiß.

Wie in der Politik die Parteien mehr und mehr sich in nur zwei Lager gruppieren, hier Arbeitnehmer und dort Arbeitgeber, analog der ökonomischen Entwicklung, welche die Mittelklassen lichtet und auf Zweitrennung in Besitzer und Habenichtse lossteuert, so teilt sich auch die Wissenschaft in zwei Generalklassen: in Metaphysiker dort und in Physiker oder Materialisten hier. Die Zwischenglieder und vermittlungssüchtigen Quacksalber mit allerlei Namen, Spiritualisten, Sensualisten, Realisten usw. usw., fallen unterwegs in die Strömung. Wir steuern der Entschiedenheit, der Klarheit zu. Idealisten nennen sich die reaktionären Retraitebläser, und Materialisten sollen alle diejenigen heißen, welche sich angelegen sein lassen, den menschlichen Intellekt vom metaphysischen Zauber zu erlösen. Damit Namen und Definitionen uns keine Verwirrung machen, halten wir fest vor Augen, daß die allgemeine Unklarheit in der Sache keinen festen Sprachgebrauch bisher hat aufkommen lassen.

Vergleichen wir die beiden Parteien mit dem Festen und Flüssigen, dann liegt Breiartiges in der Mitte. Solche unklare Verschwommenheit ist eine Generalnatur aller

O pagină din cartea lui J. Dietzgen
«Mici scrieri filozofice» cu însemnările lui V.I. Lenin

Micşorat

De vremea lui Kant ne desparte aproape un secol; între timp au trăit Hegel şi Feuerbach, a ieşit învingătoare nefasta orînduire burgheză, care jefuieşte poporul şi care, atunci cînd nu mai are ce să-i ia, îl aruncă în stradă, lăsîndu-l fără muncă şi fără salariu... 2 şcoli în filozofie

Discipolii noştri, muncitorii salariaţi din zilele noastre, au pregătirea necesară pentru a înţelege, în sfîrşit, filozofia social-democrată, care ştie să facă deosebire între fenomenele naturii ca material al adevărului teoretic sau ştiinţific, experimental, empiric, materialist, sau, dacă vreţi, şi subiectiv, de o parte, şi metafizica pretenţioasă sau supranaturală, de altă parte. N.B. N.B.

După cum în politică — corespunzător cu dezvoltarea economică, care tinde spre eliminarea păturilor mijlocii şi spre apariţia de proprietari şi de oameni lipsiţi de avere — partidele se grupează din ce în ce mai mult în două tabere: de o parte salariaţii, iar de cealaltă parte patronii, tot aşa şi ştiinţa se împarte în două clase fundamentale: metafizicienii de o parte, fizicienii sau materialiştii, de altă parte. Elementele intermediare şi şarlatanii conciliatori, sub cele mai diferite etichete — spiritualişti, senzualişti, realişti etc. etc. —, nimeresc în drumul lor cînd într-un curent, cînd într-altul. Noi cerem o atitudine categorică, clară. Idealişti se intitulează obscuranţiştii reacţionari, iar materialişti trebuie să fie numiţi toţi cei care tind să izbăvească intelectul uman de panglicăria metafizică. Pentru ca denumirile şi definiţiile să nu provoace confuzie în rîndurile noastre trebuie să avem mereu în vedere că totala lipsă de claritate care domneşte în această problemă n-a permis să se ajungă la o terminologie precisă. N.B. N.B. N.B. ४४४ scris în 1876

Dacă am compara unul dintre cele două partide cu un corp solid, iar pe celălalt cu un corp lichid, înseamnă că la mijloc se află un soi de terci. Această obscură imprecizie constituie una dintre caracteristicile generale ale tuturor lucrurilor din lume. Numai intelectul sau ştiinţa este în măsură să introducă claritate în acest domeniu, aşa cum pentru determinarea căldurii şi frigului a creat termometrul şi a convenit să considere drept punct de îngheţare limita precisă care separă variatele temperaturi în două clase dife- !! N.B. sehr gut!

N.B. rite între ele. Interesele social-democraţiei cer ca în felul acesta să se procedeze şi cu înţelepciunea lumii, cer ca totalitatea gîndurilor să fie împărţită în două categorii, şi anume în fantezii idealiste, care au nevoie de credinţă, şi în produse ale unei gîndiri materialiste lucide.

VII

N.B. [136—142] Noi, social-democraţii, sîntem ateişti nereligioşi, şi totuşi noi avem o credinţă; cu alte cuvinte, prăpastia dintre noi şi oamenii religioşi este

Scopul lui este să „concilieze" N.B. adîncă şi largă, dar, peste ea, ca peste orice prăpastie, poate fi aruncată o punte. Intenţia mea este să-i

N.B. duc pe tovarăşii mei democraţi pe această punte şi de acolo să le arăt deosebirea ce există între deşertul în care rătăcesc credincioşii şi acel pămînt al făgăduinţei în care domneşte claritatea şi adevărul.

Pentru creştini, porunca cea mai sfîntă glăsuieşte: «Iubeşte-l pe dumnezeul tău mai presus de orice, iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi». Aşadar, dumnezeu mai presus de orice! Dar ce este dumnezeu? El e începutul şi sfîrşitul, făcătorul cerului şi al pămîntului.

N.B. Noi nu credem în existenţa lui şi totuşi găsim un sens raţional în porunca de a-l iubi mai presus de orice...

N.B. Trebuie să înţelegem că, deşi spiritul este menit să domine materia, această dominaţie trebuie neapărat să rămînă *foarte limitată*.

libertate şi necesitate Cu ajutorul intelectului nostru putem să stăpînim lumea materială numai în *mod formal*. În unele aspecte putem, eventual, să orientăm schimbările şi mişcările ei aşa cum credem de cuviinţă, dar, în ansamblu, ceea ce e esenţial — materia en général* — rămîne mai

N.B. libertate şi necesitate presus de spiritul uman. Ştiinţa reuşeşte să transforme energia mecanică în căldură, electricitate, lumină, energie chimică etc. şi s-ar putea ca ea să transforme energia în materie şi materia în energie şi să le prezinte ca forme diferite ale uneia şi aceleiaşi esenţe, dar ea

N.B. nu poate să schimbe decît forma, în timp ce esenţa rămîne eternă, invariabilă şi indestructibilă. Intelectul

* — în general. — *Nota trad.*

poate să afle căile schimbărilor fizice, dar ele nu sînt decît căi *materiale*, pe care spiritul încrezut poate doar să le urmeze, dar nu să le prescrie. Un om cu mintea întreagă nu trebuie să uite nici un moment că, împreună «cu sufletul nemuritor» și cu rațiunea, care e mîndră de facultatea ei de cunoaștere, el nu e, totuși, decît o părticică subordonată a lumii, deși «filozofii» noștri contemporani tot mai practică procedeul lor articifial de a transforma lumea reală într-o «reprezentare» a omului. Porunca religioasă: iubește-l pe dumnezeul tău mai presus de orice, înseamnă în limbajul unui bun social-democrat: iubește și venerează lumea materială, natura fizică sau existența sensibilă ca pe o cauză primară a lucrurilor, ca pe o existență fără început și fără sfîrșit, așa cum a fost, este și va fi în vecii vecilor...

libertate și necesitate

N.B.

Fenomen corporal, fizic, sensibil, material este denumirea ce se dă genului universal din care face parte tot ce există, ponderabil sau imponderabil, trupul și sufletul...

Cu toate că contrapunem spiritualului corporalul, între ele nu există, totuși, decît o deosebire relativă; avem de-a face cu două feluri de existență, nici mai mult și nici mai puțin opuse decît pisicile și cîinii, care, în ciuda cunoscutei lor dușmănii, fac totuși parte din aceeași clasă sau familie, și anume din familia animalelor domestice.

N.B. N.B.

Științele naturii, în sensul îngust, obișnuit al cuvîntului, oricît de clar ar dovedi ele originea speciilor și proveniența lumii organice din cea anorganică, nu ne pot oferi o concepție monistă despre lume (o teorie despre unitatea naturii, adică despre unitatea «spiritului» și a «materiei», a organicului și anorganicului etc.), spre care năzuiește cu atîta ardoare epoca noastră. Științele naturii reușesc să facă toate descoperirile lor numai cu ajutorul intelectului. Partea vizibilă, ponderabilă și tangibilă a acestui organ, ce-i drept, face parte din domeniul științelor naturii, dar funcția ei, gîndirea, formează de pe acum obiectul unei științe aparte care poate fi denumită logică, teoria cunoașterii sau dialectică. Această din urmă sferă a științei, adică înțelegerea sau neînțelegerea funcției spiritului, este, așadar, patria comună a religiei, a metafizicii și a clarității antimetafizice. Aici se află puntea care duce de la înjositoarea robie super-

N.B.

știțioasă la libertatea smerită; și în imperiul libertății, care e mîndră de capacitatea ei de cunoaștere, domnește smerenia, adică supunerea față de necesitatea fizică, materială.

Monistische Weltanschauung* — Inevitabila religie, care pentru «filozofi» se transformă într-o inevitabilă metafizică, pentru mintea omenească sănătoasă, științifică, se transformă în inevitabila necesitate teoretică a unei concepții moniste despre lume. Energia-materie existentă, care poartă

Partidul și filozofia — și denumirea de lume sau existență, este mistificată de către teologi și filozofi, care nu înțeleg că materia și intelectul sînt de același gen și care își reprezintă în mod eronat raportul existent între ele. Asemenea concepției noastre în domeniul economiei politice, materialismul nostru este și el o cucerire științifică

N.B. — istorică. Așa cum ne deosebim în mod cu totul categoric de socialiștii din trecut, tot așa ne deosebim și de materialiștii de altădată. Ceea ce avem comun cu aceștia din urmă este numai faptul că noi considerăm materia ca premisa sau fundamentul primordial al ideii. Pentru noi materia este substanța, iar spiritul accidența; fenomenul empiric este pentru noi genul, iar intelectul este doar o specie sau o formă a lui...

Acolo unde există intelect, cunoaștere, gîndire, conștiință, trebuie să existe și un obiect, o materie, care formează obiectul cunoașterii și care, tocmai ea, constituie *principalul*. Avem de-a face aici cu vechea întrebare care îi separă pe materialiști de idealiști: ce este «principal» — materia sau intelectul? Dar această întrebare nu este, propriu-zis, nici ea o întrebare, ci doar o frază, doar o înșiruire de vorbe. Adevărata divergență dintre partide constă însă în aceea că unii vor să facă din lume un fel de vrăjitorie, iar alții nu vor să audă de așa ceva...

Vezi p. 142** ?)) — Dat fiind că toate fenomenele naturii nu pot fi percepute de noi decît cu ajutorul intelectului, toate percepțiile noastre sînt și ele tot fenomene intelectuale. Perfect adevărat. Dar printre aceste percepții există și o percepție specială sau un fenomen special, care în mod special poartă denumirea de «intelectual», și anume obișnuita minte omenească, spiritul, intelectul sau facultatea cognitivă, în timp ce tot restul, întreaga masă poartă denumirea de materie. În consecință, totul se reduce la aceea că materia, energia și intelectul au, fiecare în parte și toate laolaltă, una și aceeași origine.

* — Concepția monistă despre lume. — *Nota trad.*
** Vezi volumul de față, p. 387. — *Nota red.*

A pune problema dacă fenomenele lumii trebuie considerate drept intelectuale sau materiale înseamnă a te preta la o jalnică dispută verbală. Ceea ce interesează aici este dacă toate lucrurile sînt de acelaşi gen sau dacă, dimpotrivă, lumea trebuie să fie împărţită într-o vrăjitorie misterioasă, supranaturală, de o parte, şi în lut murdar şi natural, de altă parte. N.B. ? N.B.

Pentru a ne lămuri în această privinţă, nu este de ajuns să deducem totul din atomi ponderabili, aşa cum făceau vechii materialişti. Materia nu este numai ponderabilă; ea este şi mirositoare, luminoasă, sonoră—şi de ce n-ar fi şi raţională?... N.B.

Prejudecata că obiectele care cad sub simţul pipăitului sînt mai uşor de înţeles decît fenomenele auzului sau ale simţului în general i-a dus pe vechii materialişti la speculaţiile lor atomistice, i-a împins să facă din ceea ce ei considerau că e palpabil cauza primară a lucrurilor. Noţiunea de materie trebuie să fie lărgită. Din ea fac parte toate fenomenele realităţii, prin urmare şi facultatea noastră de a cunoaşte, de a explica.

Iar cînd idealiştii dau tuturor fenomenelor naturii denumirea de «reprezentări» sau le califică drept «intelectuale», noi putem lesne admite că aici avem de-a face nu cu lucruri «în sine», ci numai cu obiecte ale simţurilor noastre. La rîndul său, idealistul va fi şi el de acord că printre ceea ce percepem cu simţurile şi denumim lume obiectivă [142] există şi un lucru aparte, un fenomen aparte, care poartă denumirea de senzaţie subiectivă, suflet sau conştiinţă. În consecinţă, este absolut clar că obiectivul şi subiectivul fac parte din *acelaşi* gen, că trupul şi sufletul sînt alcătuite din acelaşi material empiric. ? ? N.B.

Pentru omul lipsit de prejudecăţi nu poate fi nici o îndoială că materialul spiritului, sau, mai exact, fenomenul de facultate cognitivă, este o parte a lumii şi nu invers. Întregul guvernează partea, materia guvernează spiritul, cel puţin în ceea ce e principal, cu toate că uneori lumea este guvernată de spiritul uman. În acest sens trebuie deci să iubim şi să venerăm lumea materială ca pe cel mai preţios bun al nostru, ca pe o cauză primară creatoare a cerului şi a pămîntului... N.B.

Dacă social-democraţii îşi zic materialişti, prin această denumire ei nu vor să arate altceva decît că nu recunosc nimic din ceea ce depăşeşte limitele unei minţi omeneşti care funcţionează în mod ştiinţific şi că orice vrăjitorie trebuie să înceteze...

INCOGNOSCIBILUL
O PROBLEMĂ FUNDAMENTALĂ A FILOZOFIEI SOCIAL-DEMOCRATE
(«VORWÄRTS», 1877)

[143—147] Popii şi profesorii sînt de acord între ei atunci cînd contestă că intelectul uman posedă o facultate cognitivă absolută, că el poate ajunge la o claritate deplină, şi vor să-i menţină cu orice preţ caracterul unei minţi mărginite, de om supus... N.B.

Filozofii de profesie au făcut un pas înainte şi au înlocuit ştiinţa cerească cu una pămîntească; dar aici ei s-au situat, în cele din urmă, pe aceeaşi poziţie ambiguă ca şi «progresiştii» în politică. Acelaşi amestec de incapacitate şi reavoinţă care-i ţine pe aceştia departe de libertate îi împiedică pe profesori să ajungă la înţelepciune. Ei nu vor să renunţe la încercările lor de a descoperi mistere şi cred că, dacă nu în ceruri şi în sfintele taine, apoi cel puţin în natură trebuie să existe ceva misterios, incognoscibil, iar în «esenţa lucrurilor» şi în «raţiunea ultimă» trebuie să existe o barieră absolută sau «limite ale cunoştinţelor noastre despre natură». N.B. N.B.

Social-democraţia are obligaţia de a lua poziţie împotriva unor asemenea mistici incorigibili şi de a susţine nemărginirea radicală a intelectului omenesc.

Sînt, desigur, multe lucruri neînţelese, şi cine ar putea să conteste acest lucru?...

Capacitatea intelectului omenesc este atît de nemărginită, încît, pe măsură ce timpul trece, el face mereu noi descoperiri, în lumina cărora întreaga erudiţie a trecutului ne apare de fiecare dată ca o totală ignoranţă. Şi cu toate că eu susţin în felul acesta că sîntem înzestraţi cu o capacitate absolută de cunoaştere, sînt, totuşi, perfect conştient de mărginirea tuturor oamenilor şi a tuturor vremurilor, aşa că, în ciuda tonului meu încrezut, sînt, în fond, un om cît se poate de modest...

Intelectul are, poate, un rol de comandă, dar numai în raport cu nişte soldaţi de rînd, cu cele cinci simţuri ale noastre şi cu obiectele materiale din lume... N.B.

«În lumea asta» nimeni n-a auzit vreodată de un intelect care să-l depăşească pe cel omenesc. Dar istoria nu ne spune cum arată «lumea cealaltă», cu îngerii, spiriduşii şi nimfele ei. Şi chiar dacă am crede în asemenea copilării, chiar dacă am admite că în lună şi în stele se plimbă spirite nepămînteşti, ele ar trebui, totuşi, dacă vor să facă chifle, să le plămădească din făină, iar nu din tinichea sau din lemn. Şi, tot aşa, dacă aceste spirite supranaturale ar fi înzestrate cu raţiune, această raţiune ar trebui să fie de aceeaşi natură generală, să aibă aceeaşi structură ca a noastră...

Dacă în cer şi în lumea de dincolo există lucruri care au cu totul altă structură decît cele de pe pămînt, atunci ele trebuie să poarte şi alte denumiri; şi cum noi nu putem vorbi această limbă (a îngerilor), se cuvine să tăcem atunci cînd este vorba de «ceva superior», metafizic sau misterios.

E ceva uimitor şi totuşi adevărat! Un asemenea raţionament constituie, pentru «filozofi», ceva nemaipomenit. Kant a spus, şi ei repetă şi azi după el într-una: noi nu putem înţelege decît *fenomenele naturii;* ceea ce se ascunde propriu-zis îndărătul lor — «lucrul în sine» sau misterul — rămîne incognoscibil. Şi, totuşi, această mistică şi toată această taină nu este altceva decît ideea absurdă pe care aceşti domni şi-o fac despre intelect... NB versus Kant

Există, ce-i drept, şi lucruri neînţelese şi incognoscibile, există şi limite pentru capacitatea noastră de cunoaştere; dar numai în sensul obişnuit, aşa cum există lucruri pe care nu le putem vedea sau auzi sau cum există limite pentru ochii şi urechile noastre...

Repet: cauza oricărei superstiţii, a oricărei metafizici religioase şi filozofice o constituie ideea exagerată pe care ne-o facem despre intelectul nostru, cerinţele neraţionale faţă de capacitatea noastră de înţelegere, cu alte cuvinte ignoranţa noastră în domeniul teoriei cunoaşterii...

[149] La început a trebuit să biruim metafizica sau ideile ultraexcesive pentru ca să putem ajunge la înţelegerea lucidă că intelectul nostru este o facultate obişnuită, formală, mecanică...

LIMITELE CUNOAŞTERII

(«VORWÄRTS», 1877)

N.B. N.B.

[151—152] Redacţia ziarului «Vorwärts» a primit de curînd o scrisoare anonimă pe această temă, scrisă de un specialist în materie, care încearcă să demonstreze, în mod cu totul obiectiv, că filozofia şi social-democraţia sînt două lucruri deosebite, că cineva poate deci în deplină sinceritate să facă parte din partid fără să fie de acord cu «filozofia social-democrată», de unde rezultă că organul central al partidului n-ar trebui să îngăduie ca nişte dezbateri filozofice să capete numaidecît un caracter de partid.

Redacţia ziarului «Vorwärts» a fost destul de amabilă să-mi permită să iau cunoştinţă de conţinutul acestei scrisori, care era în strînsă legătură cu articolele mele. Ce-i drept, autorul scrisorii şi-a exprimat în mod expres dorinţa ca obiecţiile lui să nu constituie un prilej de discuţie publică, deoarece, după cum spune dînsul, într-o polemică de presă nu pot fi, în nici un caz, tratate în mod temeinic asemenea chestiuni; eu însă cred, totuşi, că nu voi comite o indiscreţie prea mare dacă voi porni de la obiecţiile şi reproşurile lui pentru a lămuri o chestiune care constituie o preocupare atît pentru mine şi pentru dînsul, cît şi — după cum reiese din interesul general trezit de ea — pentru întreaga noastră generaţie. În ce priveşte temeinicia cu care trebuie tratată problema, mi se pare că tomurile voluminoase nu constituie un mijloc mai potrivit decît nişte scurte articole de ziare. Dimpotrivă, există de pe acum atîtea scrieri prolixe în acest domeniu, încît tocmai din cauza lor o bună parte din public nu mai manifestă nici un interes pentru asemenea problemă.

N.B.

Mai întîi de toate, nu sînt de părere că filozofia şi social-democraţia sînt lucruri diferite, fără nici o legătură între ele. Ce-i drept, poţi fi un membru activ al partidului şi, în acelaşi timp, un «filozof

critic» sau, poate, chiar un bun creştin. În practică trebuie să fim cît se poate de toleranţi şi, fără îndoială, nici un social-democrat nu se va gîndi să-i facă pe membrii de partid să poarte uniformă. Dar oricine e pătruns de respect faţă de ştiinţă trebuie să îmbrace o uniformă *teoretică*. Uniformitatea teoretică şi unanimitatea sistematică de păreri este un ţel urmărit de orice ştiinţă şi constituie, totodată, un avantaj al ei...

Social-democraţia nu urmăreşte stabilirea unor legi eterne sau făurirea unor instituţii definitive, a unor forme împietrite; ea năzuieşte spre fericirea generală a neamului omenesc. Luminarea spirituală este tocmai mijlocul indispensabil prin care poate fi atins acest ţel. Este instrumentul cunoaşterii, un instrument mărginit, adică subordonat; ne oferă cercetările ştiinţifice noţiuni *adevărate*, adevărul în forma sa cea mai înaltă şi de ultimă instanţă sau numai nişte jalnice «surogate», peste care domneşte *incognoscibilul*? — Într-un cuvînt, tot ceea ce numim *teoria cunoaşterii* este o chestiune socialistă de primă importanţă... N.B.

[156—160] Despre Kant se spune că sistemul lui «a stabilit cu destulă precizie limitele cunoaşterii *formale*». Dar tocmai acest punct de vedere îl contestăm noi cu cea mai mare tărie, tocmai în acest punct filozofia social-democrată se separă cu totul de cea profesională. Kant n-a stabilit cu destulă precizie limitele cunoaşterii formale, deoarece prin binecunoscutul său «lucru în sine» a lăsat să persiste şi credinţa într-o altă cunoaştere, de ordin mai înalt, într-o raţiune supraomenească, supranaturală. Cunoaştere formală! Cunoaştere a naturii! «Filozofii» pot rîvni oricît să ajungă la o altă cunoaştere, dar ar trebui să ne arate unde există o asemenea cunoaştere şi în ce constă ea. N.B.

Phänomen*

Despre cunoaşterea adevărată, de care ne folosim în viaţa de toate zilele, ei vorbesc cu acelaşi dispreţ cu care vorbeau vechii creştini despre «slăbiciunea cărnii». Lumea reală este un «fenomen» imperfect, iar adevărata ei esenţă este un *mister*... N.B.

* — fenomen, apariţie. — *Nota trad.*

N.B. Dacă pretutindeni ştiinţele naturii se mulţumesc doar cu fenomenul, de ce să nu se mulţumească ele şi cu fenomenologia spiritului? Îndărătul «limitelor cunoaşterii formale» se află în permanenţă raţiunea metafizică, nemărginită, superioară, iar îndărătul filozofului de profesie se află teologul, precum şi «incognoscibilul», care e comun amîndurora...

Dar ce este incognoscibilul? — întreabă autorul susmenţionatei scrisori adresate redacţiei ziarului „Vorwärts"?...

Şi la această întrebare filozoful de profesie ne dă un răspuns în care ne arată că *«fiinţarea», ca repaus absolut, nu poate în nici un fel să se transforme în mişcare absolută a gîndirii.* Prin aceste cuvinte, arată în continuare oponentul nostru, este definită limita cunoaşterii, adică incognoscibilul. Dar rezultă oare de aici că trebuie să negăm existenţa lui, că trebuie să rămînem departe de el? Se înţelege că nu! Orice încercare ştiinţifică de a ne apropia de el, de a-l înţelege sau, cel puţin, de a-l pricepe ne apropie de punctul obscur şi aruncă asupra lui o lumină nouă, chiar dacă nu vom reuşi niciodată să-l lămurim în întregime. Iar urmărirea acestui ţel este sarcina filozofiei, spre deosebire de aceea a ştiinţelor naturii, care nu se ocupă decît de ceea ce este dat şi nu explică decît fenomenele.

Explică *fenomenele*: Fenomen! Hm! hm!

N.B. Aşadar, obiectul filozofiei — incognoscibilul — este o pasăre căreia noi, cu ajutorul facultăţii noastre de cunoaştere, putem, ce-i drept, să-i smulgem din cînd în cînd cîte o pană, dar pe care nu vom fi în stare niciodată s-o jumulim complet, aşa că ea e sortită să rămînă pe vecie incognoscibilă. Dacă vom privi mai îndeaproape penele pe care le-au smuls, în decursul istoriei, filozofii, vom recunoaşte şi pasărea însăşi; aici este vorba de mintea omenească! Şi astfel ne-am întors iarăşi la punctul hotărîtor care-i desparte pe materialişti de idealişti:

N.B. pentru noi spiritul este un fenomen al naturii, iar pentru ei natura este un fenomen al spiritului. Şi tot ar fi bine dacă lucrurile s-ar opri aici. Dar nu, undeva în dos pîndeşte reaua intenţie de a face din spirit nu ştiu ce «esenţă», un lucru de ordin superior, iar din toate celelalte un lucru de nimic.

Noi, dimpotrivă, afirmăm: ceea ce în anumite condiţii poate fi cunoscut nu este incognoscibil. Cine vrea să înţeleagă incognoscibilul se ţine de năzbîtii. Aşa cum cu ochii nu putem cuprinde decît ceea ce este vizibil, iar cu urechea nu putem prinde decît ceea ce se poate auzi, tot aşa şi cu facultatea noastră de a concepe nu putem concepe decît ceea ce e cognoscibil. Şi cu toate că filozofia social-democrată ne învaţă că tot ce există este *pe deplin* cognoscibil, asta nu înseamnă că ea neagă existenţa incognoscibilului. Acest lucru putem să-l recunoaştem, dar nu «în sensul filozofic» echivoc şi absurd, care undeva, în «sfere transcendente», transformă din nou incognoscibilul în cognoscibil. Noi avem

faţă de această problemă o atitudine serioasă şi nu ştim nimic despre o cunoaştere superioară celei obişnuite, omeneşti; pozitiv ştim că raţiunea noastră este cu adevărat raţiune şi că poate fi tot atît de puţin concepută existenţa unei alte raţiuni, radical deosebite de a noastră, cum poate fi concepută cvadratura cercului. Noi aşezăm intelectul în rîndul lucrurilor obişnuite, care nu-şi pot schimba natura fără să-şi schimbe denumirea.

Filozofia social-democrată este cu totul de acord cu cea «profesională» cînd spune că «fiinţarea nu poate în nici un fel să se rezolve în gîndire», şi nici o parte din fiinţare. Doar noi nu considerăm cîtuşi de puţin că menirea gîndirii este aceea de a dizolva fiinţarea, ci numai de a o ordona din punct de vedere formal, de a determina clasele, regulile şi legile ei, într-un cuvînt de a face ceea ce noi numim «cunoaşterea naturii». Cognoscibil este tot ce se pretează la o clasificare, iar incognoscibil este tot ceea ce nu poate fi rezolvat în gîndire. Acest lucru nu putem, nu trebuie şi nu vrem să-l facem şi de aceea nici nu-l vom face. Putem face însă contrarul: să dizolvăm gîndirea în existenţă, adică să clasificăm facultatea de gîndire ca pe una dintre multele forme ale existenţei concrete... N.B. N.B.

Noi considerăm că intelectul este dat prin experienţă, la fel ca şi materia. Gîndirea şi fiinţarea, subiectul şi obiectul se află în egală măsură în cadrul experienţei. A face deosebire între una, ca repaus absolut, şi cealaltă, ca mişcare absolută, este un lucru inadmisibil de cînd ştiinţele naturii au redus totul la mişcare. Ceea ce tovarăşul «filozof» a spus despre incognoscibil, şi anume că orice încercare ştiinţifică ne apropie de punctul obscur, chiar dacă nu vom putea niciodată să fim complet lămuriţi, este, fără nici o mistificare, valabil şi pentru obiectul ştiinţelor naturii, pentru *necunoscut*. Cunoaşterea naturii are şi ea un scop nelimitat, şi fără «limite» misterioase ne apropiem tot mai mult de punctul obscur, fără a-l putea vreodată clarifica pe deplin, şi asta înseamnă că ştiinţa n-are limite... N.B.

PROFESORII NOŞTRI LA LIMITELE CUNOAŞTERII

(«VORWÄRTS», 1878)

I

[162–164] La cel de-al 50-lea «congres al naturaliştilor şi medicilor germani», care a avut loc la München în septembrie 1877, domnul profesor von Nägeli din München s-a referit din nou la o prelegere ţinută mai înainte de colegul său Du Bois-Reymond din Berlin şi a rostit o remarcabilă cuvîntare despre «limitele cunoaşterii ştiinţifice». Trebuie să-i recunoaştem domnului profesor de la München meritul de a-l fi întrecut cu mult pe predecesorul său de la Berlin sub raportul adevărului şi al clarităţii; dar dînsul nu s-a putut totuşi ridica pînă la nivelul epocii sale. A clarificat *aproape* complet problema; dar acel mic punct final pe care l-a lăsat să-i scape constituie tocmai punctul cardinal, căci el se referă la profunda prăpastie care desparte fizica de metafizică, ştiinţa lucidă de credinţa romantică...

După cum se ştie, Du Bois-Reymond, predecesorul său, a vrut să demonstreze că o asemenea limită de netrecut există efectiv şi că, în orice caz, credinţei trebuie să i se rezerve un domeniu aparte. Aparenta însemnătate a prelegerii sale şi ecoul stîrnit de ea se datorează numai acestui mic refugiu oferit romantismului religios. De atunci spadasinii incognoscibilului jubilează. E drept că profesorul von Nägeli nu pare a fi prea încîntat de acest triumf, dar înalta sa poziţie de profesor nu-i permite să ducă lupta cu toată hotărîrea. După ce-i demonstrează clar şi precis predecesorului său că n-a înţeles ce înseamnă cunoaşterea în domeniul ştiinţelor naturii, dînsul încheie precum urmează:

«Fiindcă Du Bois-Reymond şi-a încheiat expunerea sa cu nimicitoarele cuvinte: „Ignoramus et ignorabimus"*, aş vrea să-mi expun şi eu, în încheiere, părerea mea condiţionată, dar consolatoare, că roadele cercetărilor noastre nu sînt numai cunoştinţele, dar şi o cunoaştere adevărată, care poartă în sine germenul unei creşteri aproape (!) nelimitate, fără a avea cîtuşi de puţin pretenţii de atotştiinţă. Dacă vom da dovadă de o resemnare raţională, dacă noi, ca fiinţe muritoare şi trecătoare, ne vom mulţumi cu o înţelegere omenească, în loc să pretin-

* — *«Nu ştim şi nu vom şti». — Nota trad.*

dem să ajungem la o cunoaştere divină, atunci vom fi în drept să spunem cu toată convingerea: *«Ştim şi vom şti»*...

Romantismul religios al lui Du Bois-Reymond califică toate roadele cercetării ştiinţifice drept *«simple cunoştinţe»*, iar nu drept *«cunoaştere adevărată»*, la care bietul intelect omenesc nu poate ajunge...

II

[166—167] «În ce priveşte capacitatea Eului nostru de a cunoaşte obiectele din natură, o însemnătate hotărîtoare are faptul incontestabil că, oricum ar fi constituită facultatea noastră de gîndire, numai percepţia senzorială ne procură informaţii despre natură. Dacă n-am putea să vedem şi să auzim, să mirosim, să gustăm şi să pipăim, n-am şti, în general, că există ceva în afară de noi şi, în general, n-am şti că noi înşine avem o existenţă fizică».

Avem aici o afirmaţie foarte categorică. Să ne menţinem pe acest punct de vedere şi să vedem dacă şi domnul profesor se menţine...

«Capacitatea noastră de a percepe nemijlocit natura prin intermediul simţurilor noastre este astfel limitată în două privinţe. Sîntem, probabil (!), lipsiţi de simţuri pentru întregi domenii ale vieţii naturii (bunăoară pentru spiriduşi, spirite etc.? — *J.D.*) şi, în măsura în care dispunem de asemenea simţuri, ele nu întîlnesc în timp şi spaţiu decît o infimă parte din întreg»... 1) 2)

Da, natura este mai presus de spiritul omului, ea este pentru el un obiect inepuizabil... N.B.

...Capacitatea noastră de cercetare este limitată numai în măsura în care obiectul ei, natura, este nelimitat... N.B.

III

[168] Noi recunoaştem doar o lume, una singură, «aceea despre care sîntem informaţi de percepţiile senzoriale». Îi amintim lui Nägeli cele spuse de el, că acolo unde nu putem să vedem, să auzim, să pipăim, să gustăm şi să mirosim nu putem şti nimic... versus Kant N.B.

Incognoscibilul, adică ceva absolut inaccesibil simţurilor noastre, nu există pentru noi, şi nu există nici «în sine», fiindcă nu putem nici măcar să vorbim de acest lucru fără a aluneca în domeniul fanteziei... versus Kant

IV

N.B. [171] Cine se simte atras spre altă lume, cine vrea să iasă din lumea experienței și să intre în aceea a presimțirii sau a dumnezeirii, ba chiar și cine vorbește doar de ea, este sau un om sucit, sau un ticălos și un șarlatan care înșală poporul...

N.B. [173—174] Aș vrea aici să-l fac pe cititor să înțeleagă ceea ce, pe cît știu eu, n-au înțeles încă profesorii, și anume că intelectul nostru este un instrument dialectic, un instrument care conciliază toate opozițiile. Intelectul creează unitatea cu ajutorul diversității și distinge deosebirea în asemănare...

N.B. «Dar ce este această lume pe care o stăpînește spiritul omenesc? Ea nu este nici măcar un grăunte de nisip în imensitatea spațiului și nici măcar o secundă în veșnicia timpului, ci numai o părticică neînsemnată a adevăratei esențe a Universului». Tocmai așa vorbește și un popă. Și așa ceva ar fi foarte adevărat dacă n-ar fi decît o manifestare admirativă a sentimentelor față de măreția existenței; dar este cu totul lipsit de sens dacă domnul profesor Nägeli vrea să spună că spațiul și timpul nostru nu sînt niște părți ale infinitului și ale veșniciei, și încă și mai lipsit de sens dacă așa ceva vrea să însemne «că adevărata esență a Universului» este ascunsă în afara fenomenelor, în nepătrunsa religie sau în metafizică...

V

[178] Unitatea de vederi pentru care militează, profesorul Nägeli o pierde de îndată ce ajunge la «lumea presimțirii» și la «atotștiința divină». Iar profesorul Virchow o pierde de îndată ce ajunge la deosebirea dintre organic și anorganic. Și mai nesuferită îi este legătura dintre om și animal, și el vrea să înlăture cu totul din discuție opoziția dintre trup și suflet, deoarece unitatea lor ar putea provoca cea mai groaznică confuzie «în mintea unui socialist» și ar duce neapărat la năruirea întregii înțelepciuni profesorale...

INCURSIUNILE UNUI SOCIALIST ÎN DOMENIUL TEORIEI CUNOAŞTERII

PREFAŢĂ

[180—181] Trebuie sa rămînem în vecii vecilor, dacă nu sclavii, cel puţin slugile naturii. Cunoaşterea nu ne *poate* da decît o libertate posibilă, care este totodată şi singura libertate raţională... || N.B.

Cine vrea să devină un adevărat social-democrat trebuie să-şi perfecţioneze modul de gîndire. Metoda lor de gîndire perfecţionată i-a ajutat pe Marx şi Engels, întemeietorii recunoscuţi ai social-democraţiei, s-o ridice pînă la acel punct de vedere ştiinţific la care se află în momentul de faţă... ||| N.B. Marx und Engels = anerkannte Stiftern*

I

«NICI UNUI SPIRIT MURITOR NU-I ESTE DAT SĂ PĂTRUNDĂ ÎN ADÎNCURILE NATURII»

[183—186] După cum idolatrii au zeificat obiectele cele mai obişnuite — pietre şi pomi —, tot aşa şi «spiritului muritor» i-a fost atribuit ceva divin şi misterios, la început de către religie, iar apoi de către filozofie. Ceea ce religia denumea credinţă şi lume supranaturală a primit din partea filozofiei denumirea de *metafizică*. Totuşi, nu trebuie să pierdem din vedere superioritatea pe care o are metafizica prin faptul că a avut buna intenţie de a-şi transforma obiectul într-o *ştiinţă*, ceea ce pînă la urmă a şi reuşit. Din înţelepciunea metafizică lumească a crescut, ca să zicem aşa, în umbra ei, o disciplină specială, modesta teorie a cunoaşterii. ||

Înainte ca filozofia să poată patrunde în esenţa spiritului muritor, a trebuit să arate, printr-o aplicare practică în ştiinţele naturii, că aparatul spiritual al omului dispune în mod efectiv

* — Marx şi Engels = întemeietorii recunoscuţi. — *Nota red.*

N.B. de capacitatea, pînă acum pusă la îndoială, de a lămuri esenţa lăuntrică a naturii...

Datorită conceptului de «univers» care există în mintea omenească, omul ştie apriori, ca şi cum această cunoştinţă i-ar fi înnăscută, că toate lucrurile şi toate corpurile cereşti ?? se află în univers şi au o natură universală, comună tuturor. Spiritul muritor nu prezintă o excepţie de la această lege ştiinţifică...

Credinţa într-un spirit religios supranatural, nemuritor îi împiedică pe unii să-şi dea seama că spiritul omenesc este creat şi reprodus de către natura însăşi, adică e propriul ei copil, faţă de care ea nu manifestă o deosebită timiditate.

Şi, cu toate acestea, natura este timidă: ea niciodată nu se dezvăluie dintr-o dată şi complet. Ea nu se poate dezvălui *în întregime*, fiindcă este *inepuizabilă* în darurile ei. Iar spiritul N.B. muritor, acest copil al naturii, este făclia care luminează nu numai exteriorul naturii, dar şi interiorul ei. A separa interiorul de exterior *în privinţa esenţei unice — inepuizabilă şi infinită din punct de vedere fizic — a naturii* înseamnă a provoca confuzie în noţiuni...

N.B. «Spiritul sublim» al religiei este cauza pentru care spiritul omului este diminuat, şi de vină este poetul, care neagă capacitatea acestui spirit de «a pătrunde în adîncurile naturii». Dar se ştie că spiritul supranatural, nemuritor, nu este decît o *reflectare fantastică* a spiritului fizic, muritor. Teoria cunoaşterii, în forma ei cea mai dezvoltată, ne poate demonstra pe N.B. deplin această teză.

Ea ne arată că spiritul muritor îşi ia toate reprezentările, ideile şi noţiunile sale din lumea unitară, monistă, care în ştiinţele naturii poartă denumirea de «lume fizică»...

N.B. Datorită cunoştinţelor sale, spiritul muritor pătrunde în înseşi adîncurile naturii, dar nu poate ieşi din limitele ei, şi aceasta nu pentru că este mărginit, ci pentru că mama lui este natura infinită, infinitatea naturală, în afara căreia nu există nimic.

De la mama sa minunată, copilul ei natural a moştenit *conştiinţa*. Spiritul muritor apare în lume cu capacitatea de a-şi da seama că este copilul bunei sale mame, natura, care l-a înzestrat cu capacitatea de a-şi face o imagine perfectă despre toţi ceilalţi copii ai mamei sale, despre fraţii şi surorile sale. Aşadar, «spiritul muritor» posedă imagini, reprezentări sau noţiuni despre aer şi apă, despre pămînt şi foc N.B. ş.a.m.d. şi în acelaşi timp are conştiinţa că aceste imagini create de el sînt perfecte, adevărate. Ce-i drept, el se convinge

prin experiență că creațiile naturii sînt nestatornice și observă, bunăoară, că apa constă din cele mai diferite feluri de apă, în care nici o picătură nu este absolut identică cu alta, dar un lucru a moștenit de la mama lui: el știe de la sine, apriori, că apa nu-și poate schimba natura sa universală, ce-i este proprie ca apă, fără a înceta să fie apă; prin urmare, știe, ca să zicem așa, în mod profetic că, în ciuda tuturor schimbărilor ce se produc în lucruri, natura lor universală, esența lor universala nu se poate schimba. Spiritul muritor nu poate să știe niciodată dacă pentru mama sa nemuritoare cutare sau cutare lucru este sau nu posibil; dar, în virtutea naturii sale înnăscute, el știe în mod neîndoielnic că în orice caz apa este umedă și că spiritul, chiar dacă ar sălășlui dincolo de nori, nu-și poate schimba natura sa universală... ? ?

[189—190] Așa cum facultatea de a vedea este strîns legată de lumină și de culoare, sau cum facultatea subiectivă de a pipăi este strîns legată de proprietatea obiectivă de a putea fi pipăit, tot așa și spiritul muritor este strîns legat de enigma naturii. Fără lucrurile lumii exterioare, accesibile rațiunii, nu poate exista nici o rațiune efectivă înăuntrul capului... N.B.

Filozofia a descoperit arta de a gîndi; faptul că, totodată, ea a acordat multă atenție problemei unei ființe perfecte — noțiunii de divinitate, «substanței» lui Spinoza sau «lucrului în sine» kantian, ori «absolutului» hegelian — se explică prin aceea că o noțiune lucidă despre univers, despre un tot unic care nu are nimic deasupra sa, alături de sine sau în afara sa, este prima cerință a unui mod just și consecvent de gîndire, care știe despre sine și despre toate obiectele posibile și imposibile că totul face parte dintr-un întreg unic, etern și infinit, căruia îi dăm denumirea de cosmos, natură sau univers...

[192] Legea logicii naturale și a «naturii» logice ne spune că orice lucru face parte din genul său, că genurile și speciile sînt, ce-i drept, schimbătoare, dar nu într-o măsură atît de excesivă încît să poată ieși din limitele genului universal, din granițele naturalului. De aceea nu poate să existe un spirit care să fi pătruns atît de adînc în esența naturii, încît să poată, ca să zicem așa, s-o împacheteze și s-o vîre în buzunar.

Este oare ceva miraculos în această convingere ce ne-a fost transmisă de natură? Este oare atît de greu de înțeles că această parte gînditoare a naturii a moștenit de la mama ei convingerea că atotputernicia naturii este ceva rațional? N-ar fi mai de neînțeles ca fiica să creadă despre mama ei că este atotputernică și omniprezentă într-un sens contrar rațiunii?... N.B.

II
ADEVĂRUL ABSOLUT ȘI MANIFESTĂRILE LUI FIREȘTI

[192—204] Să fi fost Goethe sau Heine? Îmi amintesc de un aforism al unuia din ei: numai nevoiașii sînt modești. Eu resping orice modestie de om nevoiaș, fiindcă mă cred în stare să aduc o mică contribuție la măreața cauză a științei. Această părere mi-a fost întărită de numărul din mai 1886 al revistei «Neue Zeit», în care un om atît de valoros ca Friedrich Engels, într-un articol despre Ludwig Feuerbach, a vorbit în mod elogios despre lucrările mele[207]. În asemenea cazuri, esențialul este atît de strîns legat de ceea ce e personal, încît o modestie excesivă poate aduce prejudicii unei elucidări a esențialului...

N.B.

Anul 1848, cu reacționarii, constituționaliștii, democrații și socialiștii săi, a trezit în sufletul meu, pe atunci încă tînăr, nevoia imperioasă de a-mi forma în mod critic un punct de vedere cert și incontestabil, o părere pozitiva despre ce anume, din tot ce s-a scris și ce am auzit pro și contra, se poate afirma *în mod incontestabil și categoric că este adevărat*, bun și just. Cum aveam îndoieli serioase în ce privește existența lui dumnezeu și n-aveam nici o încredere în biserică, mi-a fost foarte greu să mă descurc în toate acestea. În căutările mele

N.B. 1) am dat din întîmplare de Ludwig Feuerbach și am făcut cunoștință cu doctrina lui; studierea ei atentă mi-a permis să fac progrese importante. În și mai mare măsură setea mea de cunoaștere a fost satisfăcută de «Manifestul Partidului

N.B. 2) Comunist», de care am aflat din ziare în timpul procesului comuniștilor de la Colonia. Dar dezvoltarea mea mai departe o datorez cel mai mult — după ce în viața mea izolată de la țară am luat cunoștință de diverși scribi filozofici — cărții lui Marx «Contribuții la critica economiei poli-

3) tice», apărută în 1859. În prefața acestei cărți se spune — cam așa suna fraza pe care o citez aici — că modul în care omul își cîștigă bucățica lui de pîine și ajunge la nivelul de cultură la care generația respectivă trebuie să depună *muncă* fizică determină nivelul intelectual al acestei generații sau felul cum gîndește ea și trebuie să gîndească despre adevăr, despre ceea ce e bine și drept, despre dumnezeu, libertate și nemurire, despre filozofie, politică și jurisprudență[208]... Teza citată ne duce pe drumul cel just și ne arată cum stau, în general, lucrurile cu cunoașterea omenească și cu adevărul absolut

N.B. și cel relativ.

Ceea ce prezint eu acum drept trăire personală este o experiență care a fost căpătată și de omenire în decursul

veacurilor. Dacă aceste întrebări și această nazuință spre adevărul absolut le-aşi fi lasat de la început să plutească într-o imprecizie nebuloasă, aş fi rămas acelaşi neghiob care aşteaptă la infinit sa primeasca un răspuns. Dar faptul că n-am rămas neghiob, ci am primit un răspuns satisfăcător îl datorez *mersului istoric* al lucrurilor, care mi-a dat imboldul să pun aceste întrebări într-o vreme cînd un șir de generații premergătoare, prin cele mai valoroase minți ale lor, se ocupase cu studierea acestor probleme, pregatind explicația care, după cum reiese din cele arătate mai sus, mi-a fost dată de Feuerbach și de Marx. Prin aceasta vreau sa spun ca ceea ce mi-au dat acești învațați n-a fost numai opera lor personala, ci produsul comunist al mişcării civilizației, începînd din epoca preistorică... N.B.

Pentru a ne da mai bine seama de natura adevărului absolut, este necesar în primul rînd să biruim prejudecata înrădăcinată că el e de esență *spirituală*. Adevărul absolut poate fi văzut, auzit, mirosit, pipăit și indiscutabil cunoscut, dar el nu *se include în întregime în cunoaşterea noastră*, nu este un spirit pur. Natura lui nu e nici corporală, nici spirituală, nu e nici una nici alta — ea e atotcuprinzătoare, e atît corporală, cît și spirituală. Adevarul absolut nu are o natură *aparte*, natura lui e mai degrabă aceea a universului. Sau, ca să ne exprimăm fară nici un fel de alegorii: natura universală firească și adevărul absolut sînt identice. Nu există două naturi: una corporală și alta spirituală; nu există decît o singură natură, care cuprinde tot ce este corporal și tot ce este spiritual... N.B. N.B.

Cunoaşterea omenească, fiindca însăşi un adevăr relativ, ne leaga de celelalte fenomene și relații ale existenței absolute. Totuşi, facultatea de cunoaştere, subiectul care cunoaşte, trebuie deosebit de obiect, dar această deosebire trebuie să rămînă o deosebire limitată, relativă, pentru că atît subiectul, cît și obiectul nu sînt numai deosebite, dar se și aseamănă între ele prin faptul că sînt părți sau fenomene ale esenței universale căreia îi dăm denumirea de univers... N.B.

Ceea ce *cunoaştem* sînt adevăruri, adevăruri relative, sau fenomene ale naturii. Natura însăşi, adevărul absolut, nu poate fi cunoscut în mod nemijlocit, ci numai *prin intermediul* fenomenelor sale. Dar de unde putem noi să știm că îndărătul acestor fenomene se ascunde adevarul absolut, natura universală? Nu constituie oare aceasta o nouă mistică? N.B. N.B.

Fireşte, aşa e! Întrucît cunoaşterea omenească nu reprezintă ceva absolut, ci este doar un pictor care creează anumite imagini ale adevărului, imagini adevărate, veritabile şi veridice, se înţelege de la sine că tabloul nu epuizează obiectul, că pictorul rămîne în urma modelului său. Niciodată nu s-a spus despre adevăr sau despre cunoaştere ceva mai absurd decît ceea ce logica curentă spune despre ele de mii de ani: adevărul este coincidenţa dintre cunoaşterea noastră şi obiectul ei. Cum poate tabloul «să corespundă» cu modelul său? Aproximativ, da. Dar care tablou nu corespunde aproximativ cu subiectul său? Orice portret seamănă mai mult sau mai puţin cu modelul său. Dar un tablou care să semene perfect şi în întregime este o idee absurdă. N.B. N.B.

Aşadar, noi nu putem cunoaşte natura şi părţile ei decît în mod relativ; căci orice parte, deşi nu e decît o parte relativă a naturii, are totuşi în ea şi natura absolutului, natura ansamblului naturii în sine, care nu poate fi epuizată de cunoaştere. N.B.

De unde ştim atunci că îndărătul fenomenelor naturii, îndărătul adevărurilor relative se află o natură universală, nemărginită, absolută, care nu i se dezvăluie omului în întregime? Văzul nostru este mărginit, şi acelaşi lucru trebuie spus despre auzul şi pipăitul nostru, ca şi despre cunoaşterea noastră, şi totuşi despre toate acestea ştim că sînt părţi mărginite ale nemărginitului. De unde ne vine această cunoştinţă?

? Ea ne este înnăscută. *Ea ne este dată o dată împreună cu conştiinţa.* Conştiinţa omului este cunoştinţa despre persoana sa ca parte a genului uman, a omenirii şi a universului. A şti înseamnă a-ţi înfăţişa imagini şi totodată a fi *conştient* că atît imaginile, cît şi lucrurile după care sînt reproduse au o mamă comună, de la care provin toate şi în sînul căreia se înapoiază. Acest sîn matern este tocmai adevărul absolut; el este perfect adevărat şi, totuşi, mistic, adică este izvorul inepuizabil al cunoaşterii, în consecinţă incognoscibil în integralitatea lui.

Ceea ce cunoaştem noi în lume şi despre lume este, totuşi, în ciuda caracterului său adevărat şi veridic, numai un adevăr *cunoscut*, adică un aspect, o formă a adevărului sau o parte din el. Deşi spun că conştiinţa existenţei adevărului infinit absolut ne este înnăscută, că constituie singura cunoştinţă apriori, nu e mai puţin adevărat că experienţa ne confirmă această cunoştinţă înnăscută. Noi aflăm că orice început şi orice

sfîrşit este doar un început relativ şi un sfîrşit relativ, la baza căruia stă absolutul, care nu poate fi epuizat prin nici o experienţă. Aflăm din experienţă că orice experienţă constituie o *parte* din ceea ce, ca să folosim cuvintele lui Kant, depăşeşte limitele oricărei experienţe. Über die Erfahrung* — N.B. versus Kant

Misticul va spune, poate: înseamnă deci că există ceva ce ne poartă dincolo de limitele experienţei fizice. La aceasta noi răspundem în acelaşi timp: şi da şi nu. Pentru vechiul metafizician, care nu recunoştea limite, nu există aşa ceva. Pentru conştiinţa care a devenit conştientă de esenţa sa, orice părticică, fie ea şi o părticică de praf, de piatră sau de lemn, constituie ceva *ce nu poate fi cunoscut* pînă la capăt, adică fiecare părticică constituie un material inepuizabil pentru facultatea cognitivă a omului, depăşind, în consecinţă, limitele experienţei. N.B.

Cînd spun că conştiinţa lipsei de început şi de sfîrşit a lumii fizice este ceva înnăscut, iar nu dobîndit prin experienţă, că este ceva ce există apriori şi precede orice experienţă, trebuie totuşi să adaug că la început ea nu există decît *ca germen* şi că cu ajutorul experienţei căpătate în lupta pentru existenţă şi cu cel al selecţiei naturale ea a devenit ceea ce este în prezent... N.B.

Mistica nesănătoasă desparte în mod neştiinţific adevărul absolut de cel relativ. Ea face din lucrul aşa cum apare el şi «lucrul în sine», adică din fenomen şi adevăr, două categorii deosebite toto caelo** şi «neincluse în vreo formă negată» în vreo categorie generală. Această mistică nebuloasă transformă cunoaşterea noastră şi facultatea noastră de cunoaştere în nişte *«surogate»* care ne permit să ne dăm seama că în cerul transcendental există un adevăr personificat, un spirit supranatural, supraomenesc. N.B. Versus Kant — N.B. — N.B.

Umilinţa îi stă întotdeauna bine omului. Totuşi, afirmaţia că el nu e în măsură să cunoască adevărul are un sens îndoielnic, care este şi nu este demn de om. Tot ceea ce cunoaştem, toate deducţiile ştiinţifice, toate fenomenele sînt *părţi* ale adevărului real, efectiv şi absolut. Cu toate că acesta este inepuizabil şi nu poate fi reprodus în mod exact în cunoaştere sau reprezentare, imaginile pe care ni le oferă despre el

* — Despre experienţă. — *Nota trad.*

** — În întregime, pe toată linia, principial. — *Nota trad.*

ştiinţa sînt, totuşi, excelente în sensul relativ, omenesc, al cuvîntului, la fel cum frazele pe care le scriu eu aici au un sens precis, bine determinat, şi în acelaşi timp nu-l au, dacă i-ar trece cuiva prin minte să le denatureze sau să le interpreteze în mod eronat...

Trebuie corectat Spinoza

Spinoza spune: nu există decît o singură substanţă; ea este universală, infinită sau absolută. Toate celelalte, aşa-zisele substanţe finite, decurg din ea, se revarsă în ea sau se scufundă în ea; existenţa lor este doar relativă, trecătoare, întîmplătoare. Spinoza considera cu deplin temei că toate lucrurile finite sînt doar nişte moduri ale substanţei infinite, aşa cum ştiinţele naturii din zilele noastre se situează pe punctul de vedere că materia e veşnică, iar forţa e inepuizabilă, adică confirmă întru totul teza că toate lucrurile finite sînt moduri ale substanţei infinite. ((Numai într-o singură privinţă, dar foarte esenţială, i-a rămas filozofiei ulterioare să-l corecteze pe Spinoza.))

N.B.

Potrivit spuselor lui Spinoza, substanţa absolută, infinită, are două atribute: este infinită în spaţiu şi posedă o gîndire infinită. Gîndirea şi întinderea — iată cele două atribute spinoziene ale substanţei absolute. Acest punct de vedere este greşit: tocmai gîndirea absolută este ceva cu totul lipsit de temei...

N.B.

Adevărul absolut în obiect

Ceea ce Spinoza denumea substanţă infinită, ceea ce noi denumim univers sau adevăr absolut este deopotrivă de identic cu fenomenele finite, cu adevărurile relative pe care le întîlnim în univers, cum e pădurea identică cu arborii ei sau cum, îndeobşte, genul este identic cu speciile sale. Relativul şi absolutul nu se află chiar atît de departe unul de altul cum i le-a zugrăvit omului sentimentul nematurizat al infinitului care poartă denumirea de *religie*...

N.B.

Filozofia, întocmai ca religia, a trăit cu credinţa ((într-un adevăr absolut nemărginit excesiv. Rezolvarea problemei rezidă în a cunoaşte că adevărul absolut nu este altceva decît un adevăr generalizat,)) ((că acesta nu trăieşte în spirit — în orice caz nu mai mult în el decît în orice altă parte —, ci în *obiectul* spiritului, căruia îi dăm denumirea generică de „univers".))

versus Kant

Adevărul absolut, nemărginit, pe care religia şi filozofia l-au desemnat prin denumirea de dumnezeu,

a fost o mistificare a spiritului omenesc, care s-a mistificat pe sine însuşi prin această imagine fantastică. Filozoful Kant, care s-a ocupat de critica facultăţii de cunoaştere a spiritului nostru, consideră că omul nu poate cunoaşte adevărul absolut, nemăsurat. La aceasta noi adăugăm: omul nu poate ajunge la o cunoaştere nemărginită nici cînd este vorba de obiectele cele mai banale. Dar dacă va folosi cu modestie facultatea sa de cunoaştere şi îi va da o aplicare corespunzătoare, căci faţă de orice trebuie să avem o asemenea atitudine, atunci totul îi va fi deschis şi nimic nu-i va rămîne ascuns, iar el va putea cunoaşte şi înţelege şi adevărul general. | α | N.B.

Aşa cum ochiul nostru poate vedea totul, la nevoie cu ajutorul ochelarilor, şi totuşi nu vede totul, fiindca nu poate vedea sunetele, mirosurile şi, în general, nimic din ceea ce e invizibil, tot aşa şi facultatea noastră de cunoaştere poate sa cunoască totul şi, totuşi, chiar nu totul. Ea nu poate să cunoască incognoscibilul. Asta ar fi, de asemenea, ceva nemăsurat; ar fi o dorinţă exagerată. Adevărul absolut

Dacă vom recunoaşte că adevărul absolut, pe care religia şi filozofia l-au căutat în nemărginire sau în transcendental, există în mod real ca univers material şi că spiritul omenesc nu este decît o parte corporală sau reală, efectivă şi eficientă a adevărului general, menită să reflecte celelalte părţi ale adevărului general, atunci problema mărginitului şi nemărginitului va fi complet rezolvată. Între absolut şi relativ nu este o delimitare atît de mare, deoarece ele sînt legate între ele în aşa fel că nemărginitul constă dintr-un număr infinit de lucruri mărginite şi orice fenomen mărginit conţine în sine natura infinitului... N.B. N.B.

III
MATERIALISMUL ÎMPOTRIVA MATERIALISMULUI

[204—215] «Înţelegerea caracterului complet fals al idealismului german de pînă atunci a dus inevitabil la materialism, dar, fireşte, nu numai la materialismul metafizic al secolului al XVIII-lea», spune *Friedrich Engels*[209]. Anti-Dühring, S. 10

Acest materialism modern, care s-a dezvoltat din totala inconsistenţă a idealismului german şi care-l are drept unul din întemeietorii săi pe Friedrich Engels, este de obicei greşit înţeles, deşi constituie princi- N.B.

palul temei teoretic al social-democrației germane. Să-l supunem deci unei cercetări mai amănunțite...

Acest materialism specific german sau, dacă vreți, social-democrat va fi cel mai bine caracterizat dacă îl vom confrunta cu „materialismul metafizic exclusiv, mecanicist, al secolului al XVIII-lea", iar dacă, după aceea, îl vom compara cu idealismul german, din a cărui inconsistență a luat naștere, ni se va dezvălui cu toată claritatea caracterul bazei sale social-democrate, care, datorită denumirii sale de materialistă provoacă adeseori confuzii.

N.B.

Înainte de toate se pune o întrebare: de ce dă Engels materialismului din secolul al XVIII-lea denumirea de «metafizic»? Metafizicienii erau oameni care nu se mulțumeau cu lumea fizică sau naturală, ci aveau permanent în minte o lume metafizică, *supranaturală*; în prefața sa la «Critica rațiunii pure», Kant reduce problema metafizicii la trei cuvinte: dumnezeu, libertate, nemurire. Se știe doar că prea-milostivul dumnezeu a fost un spirit, un spirit supranatural care a creat lumea materială, fizică, naturală. Remarcabilii materialiști din secolul al XVIII-lea n-au fost adepți sau admiratori ai acestei legende biblice. Problema divinității, a libertății și a nemuririi, întrucît se referă la o lume supranaturală, nu-i interesa de loc pe acești ateiști; ei se mențineau la lumea fizică și de aceea nu erau metafizicieni.

Prin urmare, denumirea de metafizicieni dată de Engels are alt sens.

Spiritului inițial care sălășluiește dincolo de nori, materialiștii francezi și englezi din secolul trecut i-au venit de hac într-un fel sau altul, dar, cu toate acestea, și ei au continuat să se ocupe de spiritul omenesc, derivat. Materialiștii și idealiștii se deosebesc între ei prin cele două feluri opuse de a înțelege acest spirit, natura, originea și esența lui. Idealiștii consideră spiritul omenesc și ideile lui drept produsul unei lumi metafizice, supranaturale. Dar ei nu s-au mulțumit doar cu *credința* în această origine îndepărtată, ci, încă de pe vremea lui Socrate și a lui Platon, s-au ocupat mult mai serios de această chestiune, străduindu-se să-și fundamenteze credința lor în mod științific, s-o demonstreze și s-o explice așa cum sînt demonstrate și explicate obiectele fizice din lumea concretă. În felul acesta, idealiștii au mutat știința despre proprietățile spiritului omenesc din împărăția supranaturalului și metafizicului, aducînd-o în lumea materială, fizică, reală, care se manifestă ca o lume cu proprietăți dialectice, unde spiritul și materia, cu toată dualitatea lor, sînt

N.B.

unite, de parcă ar fi frate şi soră de acelaşi sînge şi din aceeaşi mamă.

La început idealiştii erau adepţi convinşi ai premisei religioase că spiritul a creat lumea, dar în această privinţă ei nu aveau dreptate, deoarece, în ultimă analiză, rezultatul propriilor lor căutări a fost că, dimpotrivă, lumea materială, naturală este ceva primar, necreat de nici un spirit, că mai degrabă este ea însăşi creatorul care din sine l-a creat şi l-a dezvoltat pe om şi intelectul lui. Şi, în felul acesta, s-a dovedit că spiritul superior, care n-a fost creat, nu este altceva decît o imagine fantastică a spiritului natural care a apărut în mintea omenească şi a crescut împreună cu ea. N.B.

Idealismul, care şi-a căpătat această denumire datorită faptului că el considera ideea generală şi ideile ce luau naştere în capul omului ca fiind, atît în timp cît şi ca importanţă, mai presus de lumea materială şi premergătoare ei, acest idealism s-a apucat să-şi îndeplinească misiunea lui într-un mod cît se poate de fantastic şi de metafizic; dar, în decursul dezvoltării sale ulterioare, caracterul fantastic al idealismului s-a estompat şi el a devenit tot mai lucid, astfel că la întrebarea pe care şi-a pus-o: «Cum este posibilă metafizica ca ştiinţă?» filozoful Kant a răspuns: metafizica nu este posibilă *ca ştiinţă;* o altă lume, adică o lume supranaturală, nu putem decît să ne-o imaginăm şi s-o înţelegem cu ajutorul credinţei. În felul acesta, inconsistenţa idealismului a fost, treptat, dovedită şi a apărut materialismul contemporan, ca un produs al dezvoltării filozofice şi al celei ştiinţifice în general.

materialism dialectic

Întrucît inconsistenţa idealismului, aşa cum apare ea la ultimii lui reprezentanţi de vază — Kant, Fichte, Schelling şi Hegel —, era pur germană, rezultatul ei — materialismul dialectic — este şi el prin excelenţă un produs de origine germană.

Idealismul deduce lumea corporală din spirit, mergînd pe urmele religiei, în care marele spirit, plutind deasupra apelor, n-are decît să zică: «să fie», pentru ca totul să se facă. O asemenea argumentare este metafizică. Dar, după cum am mai spus, ultimii reprezentanţi de vază ai idealismului german nu mai erau nişte metafizicieni atît de înfocaţi. Ei s-au eliberat în mare măsură de spiritul ceresc, supranatural, extrapămîntesc, dar ei nu s-au eliberat şi de visurile despre spiritul natural N.B.

din lumea aceasta. Creştinii, după cum se ştie, au zeificat spiritul, iar filozofii sînt atît de pătrunşi de această zeificare, că nu s-au putut abţine de la a face din intelectul nostru creatorul sau făuritorul lumii materiale, chiar şi atunci cînd spiritul fizic, omenesc a devenit obiectul prozaic al cercetărilor lor. Ei nu încetează să caute a înţelege clar raportul dintre reprezentările noastre mintale şi obiectele materiale, pe care ni le reprezentăm, le gîndim şi le înţelegem.

Pentru noi, materialiştii dialectici sau social-democraţi, facultatea spirituală a gîndirii este produsul dezvoltării naturii materiale, în timp ce, potrivit idealismului german, lucrurile stau tocmai invers. De aceea şi vorbeşte Engels despre «caracterul denaturat» al acestui mod de gîndire. Atracţia faţă de spirit este o rămăşiţă a vechii metafizici.

N.B.!! Materialiştii englezi şi francezi au fost, ca să zicem aşa, nişte adversari *prematuri* ai visarii. Apariţia lor prematură i-a împiedicat să se elibereze pe deplin de visuri. Ei au fost peste măsură de radicali şi au căzut în greşeala opusă. Aşa cum filozofii idealişti manifestau o predilecţie deosebită pentru spirit şi spiritual, ei se ocupau numai de corp şi de corporal. Idealiştii s-au preocupat prea mult de idee, iar vechii materialişti de materie, adică şi unii şi alţii au fost nişte visători şi, prin urmare, nişte metafizicieni; şi unii şi alţii au separat în mod exagerat spiritul de materie. Nici una din aceste două tabere nu s-a ridicat pînă la conştiinţa unităţii şi unicităţii, a comunităţii şi universalităţii naturii, care nu este de loc materială *sau* spirituală, *ci* este *atît una*, cît şi alta.

N.B. Materialiştii metafizicieni din secolul trecut şi continuatorii lor de azi, care n-au dispărut încă, subapreciază prea mult spiritul omenesc şi cercetarea esenţei lui, ca şi folosirea lui efectivă, aşa cum idealiştii îi acordă o preţuire cu totul exagerată... Pentru vechii materialişti, numai materia este subiectul suprem, în timp ce tot restul reprezintă predicatul, care-i este subordonat.

Acest mod de gîndire cuprinde în sine o supraapreciere a subiectului şi o subapreciere a predicatului. Se pierde din vedere că raportul dintre

subiect şi predicat este cu totul *schimbător*. Spiritul omenesc poate, în deplină libertate, să facă din orice predicat un subiect şi, invers, din orice subiect un predicat. Culoarea albă ca zăpada, deşi nu poate fi pipăită, este totuşi la fel de substanţială ca şi alba zăpadă. A crede că materia este substanţa sau cauza principală, iar predicatele sau proprietăţile ei nu sînt decît nişte accesorii secundare înseamnă a te conforma vechiului mod de gîndire mărginit, care nu ţine de loc seama de cuceririle dialecticienilor germani. Trebuie să se înţeleagă o dată că subiectele sînt formate numai din predicate. N.B.

Afirmaţia că gîndirea este o secreţie, un produs sau o emanaţie a creierului, aşa cum fierea este o secreţie a ficatului, nu dă loc la discuţii, dar totodată nu trebuie să uităm că aici avem de-a face cu o comparaţie cît se poate de nereuşită şi nesatisfăcătoare. Ficatul, subiectul acestei percepţii, este ceva palpabil şi ponderabil; tot aşa şi fierea este ceea ce este creat de ficat, este produsul şi consecinţa lui. În acest exemplu, atît subiectul, cît şi predicatul, adică atît ficatul, cît şi fierea, sînt ponderabile şi palpabile, dar tocmai aceasta împiedică să se vadă ce voiau, de fapt, să spună materialiştii atunci cînd prezentau fierea drept consecinţă, iar ficatul drept cauză eficientă. De aceea trebuie să subliniem în mod deosebit un lucru care în exemplul de faţă este absolut incontestabil, dar care este complet pierdut din vedere atunci cînd se face comparaţie între creier şi activitatea cerebrală. Şi anume că fierea este un rezultat nu atît al activităţii ficatului, cît al întregului proces de viaţă... N.B.

Afirmînd că fierea este un produs al ficatului, materialiştii nu contestă cîtuşi de puţin, şi nici nu trebuie să conteste, că ambele obiecte prezintă o valoare egală pentru cercetarea ştiinţifică. Dar, cînd se spune că conştiinţa, facultatea de gîndire, este o proprietate a creierului, înseamnă că numai subiectul palpabil trebuie să fie singurul obiect demn de asemenea cercetare, şi prin aceasta s-a terminat cu predicatul spiritual. N.B.

Acest mod de gîndire al materialiştilor mecanicişti noi îl calificăm drept mărginit, deoarece

într-un anumit sens el face din tot ce e palpabil şi ponderabil subiect, purtătorul tuturor celorlalte proprietăţi, fără să observe că în universul luat în ansamblu această calitate de a fi palpabil, care este atît de mult ridicată în slăvi, joacă acelaşi

N.B. || rol subordonat, predicativ, ca orice alt subiect subordonat naturii universale.

N.B. ||| Raportul dintre subiect şi predicat nu explică nici materia, nici gîndirea. Totuşi, pentru a lămuri legătura care există între creier şi activitatea gîndirii, este important să înţelegem legătura dintre subiect şi predicat.

N.B. Ne vom apropia, poate, de rezolvarea problemei dacă vom alege un alt exemplu, în care subiectul este material, iar predicatul în aşa fel ca să existe cel puţin îndoială dacă el face parte din categoria materială sau din cea spirituală. Atunci, de pildă, cînd picioarele merg, ochii văd, iar urechile aud, se naşte întrebarea dacă atît subiectul, cît şi predicatul fac parte din categoria materialului, dacă lumina pe care o vedem, sunetul pe care-l auzim şi mişcarea pe care o execută picioarele sînt ceva material sau imaterial? Ochii, urechile, picioarele sînt subiecte palpabile şi ponderabile, în timp ce predicatele — văzul şi lumina, auzul şi sunetul, mişcarea şi paşii (fără să vorbim de picioare, care execută mişcarea) — nu sînt palpabile şi nici ponderabile.

Care este, aşadar, sfera noţiunii de materie? Intră oare în această noţiune culoarea, lumina, sunetul, spaţiul, timpul, căldura şi electricitatea sau trebuie să căutăm pentru ele o altă categorie? Prin simpla distincţie între subiect şi predicat, între lucruri şi proprietăţi nu ajungem la nici un rezultat. Cînd ochiul vede, atunci este palpabil ochiul, în orice caz el este subiectul. Dar putem tot aşa de bine să inversăm fraza şi să spunem că văzul e imponderabil, că forţele luminii şi ale văzului sînt faptele principale, sînt subiectele, iar ochiul material nu este decît un instrument, un lucru secundar, un atribut sau predicat.

N.B. ||| Un lucru este evident: substanţele n-au mai multă însemnătate decît forţele, iar forţele n-au mai multă însemnătate decît substanţele. Este mărginit materialismul care dă preferinţă substanţei şi, în dauna forţelor, se pasionează pentru ceea ce e substanţă. Cine face din forţe proprietăţi sau predicate ale substanţei n-a

N.B. ||| înţeles bine relativitatea, mobilitatea deosebirii dintre substanţă şi proprietăţi.

Noţiunea de materie şi de material continuă să fie şi în zilele noastre o noţiune extrem de confuză. Aşa cum juriştii nu pot

cădea de acord asupra momentului cînd începe viaţa copilului în pîntecele mamei sau cum lingviştii poartă încă discuţii menite să explice unde se situează începutul limbii, adică să arate dacă strigătul de chemare sau cîntecul de dragoste al păsării este sau nu o limbă şi dacă limbajul mimicii şi al gesturilor trebuie inglobat sau nu în aceeaşi categorie ca şi vorbirea articulată, tot aşa şi materialiştii vechii şcoli mecaniciste se întreabă încă ce este materia: face parte din această categorie numai ceea ce e palpabil şi ponderabil sau, dimpotrivă, tot ce poate fi văzut, mirosit, auzit sau, în fine, întreaga natură este material de cercetare, şi, ca atare, poate căpăta denumirea de material pînă şi spiritul omenesc, fiindcă şi acest obiect îi serveşte drept material pentru teoria cunoaşterii? N.B.

Aşadar, criteriul care îi deosebeşte pe materialiştii mecanicişti din secolul trecut de materialiştii social-democraţi, care au trecut prin şcoala idealiştilor germani, constă în aceea că materialiştii social-democraţi au extins noţiunea mărginită a unei materii *numai palpabile* la tot ce e, în general, material. N.B.

Nu se poate obiecta nimic împotriva faptului că materialiştii extremi deosebesc ceea ce e ponderabil sau palpabil de ceea ce poate fi mirosit, auzit sau, în sfîrşit, de lumea ideilor. Le putem reproşa numai că se folosesc în mod exagerat de această deosebire, că pierd din vedere ceea ce e înrudit şi comun în lucruri sau în proprietăţi şi deosebesc materia ponderabilă şi palpabilă într-un mod «metafizic» sau toto caelo, fără să vadă însemnătatea clasei generale care cuprinde în sine opoziţiile. Materie şi spirit. N.B.

Şi acum încă şi în multe privinţe, ştiinţele naturii din epoca noastră se situează în întregime pe punctul de vedere al materialiştilor din secolul trecut. Aceşti materialişti au fost teoreticieni generali sau, ca să zicem aşa, *filozofi* ai ştiinţelor naturii, fiindcă şi astăzi acestea îşi limitează cercetările lor la ceea ce este mecanic, adică concret, palpabil şi ponderabil. Ce-i drept, ştiinţele naturii au început încă de mult să depăşească acest punct de vedere; chimia a şi ieşit din cadrul mărginirii mecanice şi iată că au apărut noi cunoştinţe despre schimbările de formă ale forţelor, despre transformarea greutăţii în căldură, electricitate etc. Dar ştiinţele naturii continuă încă să rămînă mărginite. Analiza spiritului omenesc şi a tuturor relaţiilor pe care el le determină în viaţa omului, adică a celor politice, juridice, economice şi a tuturor celorlalte, ştiinţele naturii o exclud însă din sfera lor de cercetare, întrucît se află încă sub influenţa vechii prejudecăţi că spiritul este ceva metafizic, copilul unei alte lumi. N.B.

Ştiinţele naturii merită să li se facă reproşul că sînt mărginite nu pentru că fac o delimitare între cunoştinţele mecanice, chimice, electrotehnice şi celelalte cunoştinţe, atribuindu-le domenii

N.B. deosebite, ci pentru că *exagerează* această delimitare, pierzînd din vedere *legătura* dintre spirit şi materie şi pentru că pînă în prezent n-au fost în stare să se elibereze de modul de gîndire «metafizic»...

Nu deosebirile de păreri în privinţa stelelor sau animalelor, a plantelor sau pietrelor îi împart pe oameni în materialişti şi idealişti; elementul hotărîtor îl constituie numai concepţia despre raportul dintre trup şi suflet şi nimic altceva. N.B.

Convingerea că idealismul german este complet greşit, întrucît el nu încetează a considera spiritul drept cauza primară metafizică care creează şi produce materialele ce pot fi pipăite, văzute, mirosite etc., a dus cu o necesitate ineluctabilă la *materialismul socialist*, care-şi zice «socialist» pentru că socialiştii Marx şi Engels au stabilit pentru prima oară în mod clar şi precis că relaţiile materiale, şi anume cele economice, existente în societatea omenească, constituie baza, care, în ultimă analiză, determină întreaga suprastructură de instituţii juridice şi politice, precum şi ideile religioase, filozofice etc. ale fiecărei epoci istorice. În loc să se explice, ca înainte, existenţa omului prin conştiinţa lui, acum, dimpotrivă, se explică conştiinţa prin existenţa şi, mai ales, prin situaţia economică a omului, prin modul cum îşi cîştigă pîinea.

Materialismul socialist înţelege prin «materie» nu numai ceea ce e ponderabil şi palpabil, dar şi întreaga existenţă reală — tot ce e cuprins în univers, iar acesta cuprinde totul, fiindcă totul şi universul nu sînt decît *două denumiri ale unuia şi aceluiaşi lucru*; şi materialismul socialist vrea să cuprindă totul într-o *singură* noţiune, într-o *singură* denumire, într-o *singură* clasă, indiferent dacă acestei clase universale i se dă denumirea de realitate, natură sau materie.

Noi, materialiştii moderni, nu avem o părere atît de mărginită ca aceea că materia ponderabilă şi palpabilă este materia par excellence*; noi ne situăm pe punctul de vedere că şi parfumul florilor, şi sunetele, şi mirosurile de tot felul sînt, de asemenea, materie. Noi nu considerăm forţele drept un simplu apendice, drept un predicat pur al substanţei, iar substanţa, substanţa palpabilă, drept «lucrul» care domină toate proprietăţile. Noi avem faţă de substanţă şi faţă de forţe o poziţie democratică. Şi unele şi altele au pentru noi aceeaşi valoare; luate separat, ele nu sînt altceva decît proprietăţi, accesorii, predicate sau atribute ale marelui tot care este natura. Nu este admisibil să considerăm creierul drept stăpîn, iar funcţiile spirituale drept o slugă subordonată lui. Nu, noi, materialiştii moderni, afirmam că funcţia este în aceeaşi măsură ceva de sine stătător ca şi substanţa palpabilă a creierului sau ca orice alt obiect material.

* — prin excelenţă. — *Nota trad.*

Iar gîndurile, sursa şi natura lor sînt aceeaşi materie reală şi ceva material care merită în aceeaşi măsură să fie studiat ca şi orice alte lucruri.

Noi sîntem materialişti, pentru că nu facem din spirit un fel de monstru «metafizic». Puterea de gîndire este, pentru noi, tot atît de puţin un «lucru în sine» ca şi gravitaţia sau ca bulgărele de pămînt. Toate lucrurile nu sînt altceva decît nişte verigi ale marii legături universale; numai ea este eternă, adevărată, permanentă, căci ea nu este un fenomen, ci unicul «lucru în sine» şi adevărul absolut. N.B.

Dat fiind că noi, materialiştii socialişti, avem o noţiune unică, *care îmbină* într-un singur tot materia şi spiritul, pentru N.B. noi şi aşa-zisele raporturi spirituale, cum sînt politica, religia, morala etc., sînt, de asemenea, raporturi materiale; iar munca materială, substanţele ei şi problemele stomacului le considerăm drept bază, premisă şi temelie a oricărei dezvoltări spirituale numai în măsura în care animalicul precede în timp omenescului, ceea ce nu ne împiedică cîtuşi de puţin să-l preţuim foarte mult pe om şi intelectul său.

Materialismul socialist se distinge prin aceea că nu subapreciază spiritul omenesc, aşa cum făceau materialiştii de N.B. şcoală veche, dar nici nu-l supraapreciază, aşa cum fac idealiştii germani, ci în aprecierea sa el păstrează *măsura*, considerînd — dintr-un punct de vedere critic şi dialectic — atît mecanismul, cît şi filozofia drept două verigi ale unui proces universal indivizibil şi ale progresului universal...

[218—226] Aşa cum nu sîntem de acord cu vechii materialişti, care credeau că au şi explicat în suficientă măsură ce este intelectul, dîndu-i denumirea de însuşire a creierului, tot aşa nu ne putem descotorosi de obiectul nostru — spiritul omenesc — printr-o simplă lovitură de cuţit. Calea *speculativă*, care încearcă prin simple speculaţii sterile să găsească esenţa spiritului în secreţiile interne ale creierului, noi nu o putem urma, fiindcă pe această cale idealiştii speculativi au obţinut rezultate cu totul neînsemnate. Şi iată că tocmai în momentul potrivit apare Haeckel cu concepţia lui despre metoda justă a ştiinţei. El cercetează spiritul omenesc şi felul cum a acţionat acesta *în decursul istoriei*, ceea ce ni se pare a fi o metodă cît se poate de justă...

Prima combinaţie spirituală comme il faut* a fost descoperirea, făcută de Darwin şi publicată abia în 1859, a selecţiei naturale în lupta pentru existenţă, aşa crede Haeckel, însă noi ne permitem în această privinţă să fim de altă părere.

* — corespunzătoare, potrivită. — *Nota trad.*

N-am vrea ca stimații noștri cititori să ne înțeleagă greșit: noi nu contestăm că Darwin și Haeckel au stabilit o legătură justă și științifică între spiritul individual și lumea plantelor și a animalelor și că au creat cristale pure ale cunoașterii, dar nu vrem decît să relevăm că materialismul dialectic modern se situează pe același punct de vedere, că Darwin și Haeckel, oricît de mare ar fi meritul lor, n-au fost primii și nici singurii care au știut să creeze asemenea nestemate. «Jalnicii» zoologi de muzeu și botaniști de ierbar ne-au lăsat și ei un crîmpei de știință adevărată...

Vechiul materialism

Prin perceperea și adunarea de fapte, ca și prin descrierea lor, se obține o nouă lumină sau, mai bine zis, crește cea obținută mai înainte. Meritul lui Darwin este mare, dar nu atît de nemărginit încît să-i dea lui Haeckel temei să considere «știința» ca fiind ceva mai presus de o obișnuită îmbinare a spiritului omenesc cu faptele materiale.

În prima parte a studiului de față am arătat că materialismul mărginit nu numai că consideră spiritul omenesc drept
N.B. o proprietate a creierului — ceea ce nimeni nu contestă —, dar din această legătură el deduce, direct sau indirect, că predicatul raționalității sau al facultății de cunoaștere, care e atribuit creierului, nu constituie un substanțial obiect de studiu
N.B. și că, dimpotrivă, studiul creierului material este în măsură să ne ofere suficiente elemente pentru explicarea proprietăților spiritului. În opoziție cu această părere, materialismul nostru dialectic dovedește că problema trebuie examinată, potrivit indicației date de Spinoza, sub unghiul de vedere al universului, sub specie aeternitatis*. În universul infinit, materia vechilor materialiști — care sînt de mult depășiți —, materia palpabilă, nu are cîtuși de puțin dreptul să se considere mai substanțială, adică mai nemijlocită, mai clară sau mai determinată decît orice alt fenomen al naturii...

Materialiștii care transformă materia palpabilă în sub-
N.B. stanță și care consideră că funcția cerebrală, nepalpabilă,
α(β) reprezintă doar ceva accidental subapreciază prea mult această funcție. Pentru a ne face o imagine mai potrivită și mai exactă, este necesar, în primul rînd, să revenim la faptul că atît materia palpabilă, cît și funcția cerebrală sînt copii ai aceleiași mame, că ele sînt două fenomene ale naturii, pe care le lămurim descriindu-le și împărțindu-le în clase, specii și subspecii.

Atunci cînd facem constatarea — pe care, firește, nimeni nu o contestă — că materia este un fenomen al naturii și cînd afirmăm același lucru despre facultatea spirituală a omului, nu știm încă decît

* — din punctul de vedere al eternității. — *Nota trad.*

foarte puțin despre materie, ca și despre facultatea spirituală; dar știm că ele sînt surori și că nimeni nu le poate separa prea mult una de alta; nimeni nu poate face o deosebire între ele toto genere, toto coelo.

Dacă vrem să știm mai multe lucruri, bunăoară, despre materie, va trebui ca în acest scop să procedăm așa cum procedau în trecut zoologii de muzeu și botaniștii de ierbar, va trebui să cunoaștem diferitele ei clase, familii și specii, să le cercetăm, să descriem apariția și pieirea lor, transformarea unora în altele. Or, tocmai aceasta este știința despre materie. Cine vrea mai mult, înseamnă că vrea peste măsură de mult, că nu înțelege ce este cunoașterea; că nu înțelege nici ce este organul științei și nici cum trebuie el folosit. Atunci cînd vechii materialiști au de-a face cu forme *particulare* ale materiei, ei procedează incontestabil în mod științific; dar cînd au de-a face cu materia abstractă, cu conceptul ei general, atunci ei se dovedesc a fi complet neputincioși în această știință abstractă. Meritul idealiștilor constă în faptul că, cel puțin, ei au făcut să progreseze într-atît priceperea de a face uz de abstracție și de conceptele generale, încît materialismul socialist modern poate, în sfîrșit, să înțeleagă că atît formele materiei cît și conceptele sînt niște produse obișnuite ale naturii și că nu poate să existe nimic care să nu facă parte din categoria nemărginită, unică a lumii naturale.

Meritul idealismului

N.B.

Materialismul nostru se distinge printr-o cunoaștere—exprimată într-o formă proprie—a *naturii comune* a spiritului *și* a materiei. Atunci cînd acest materialism modern își ia ca obiect de cercetare spiritul omenesc, el îl privește ca pe orice alt material supus cercetării, adică la fel cum procedează zoologii de muzeu și botaniștii de ierbar atunci cînd cercetează și descriu obiectele lor. Prin clasificarea făcută de ei, cei dintîi au aruncat fără îndoială o lumină asupra multor mii de specii, dar aceasta a fost o lumină nu îndeajuns de puternică, și Darwin a amplificat-o în așa măsură, că surplusul de lumină a pus în umbră începuturile; dar se știe că și vechii sistematizatori au trebuit «să cunoască» înainte de a clasifica; de aceea nici cunoașterea darvinistă nu este altceva decît o clasificare inclusă în conceptul de dezvoltare și care, datorită descrierii proceselor din natură, ne oferă o imagine mai exactă a faptelor adunate...

Teoria materialistă a cunoașterii

α| β

Descriere și explicare

Reflectarea celorlalte părți ale naturii

Teoria materialistă a cunoașterii se reduce la recunoașterea faptului că organul omenesc de cunoaștere nu emană nici un fel de lumină metafizică, ci este o părticică a naturii care reflectă celelalte părticele ale naturii și a cărei esență creatoare *este lămurită* prin descrierea acestui organ. O asemenea descriere cere ca teoreticianul cunoașterii, sau filozoful, să cerceteze obiectul său întocmai cum cercetează zoologul animalul pe care îl studiază. Iar dacă cineva vrea să-mi reproșeze că nu fac eu însumi chiar acum acest lucru, nu trebuie să uite că nici Roma n-a fost construită într-o singură zi.

E de mirare că niște naturaliști atît de culți, care își dau atît de bine seama că, datorită adaptării, eredității, selecției naturale, luptei pentru existență etc., perpetua mișcare a naturii a creat din protoplasmă și moluște elefanți și maimuțe, nu pot înțelege că pe aceeași cale s-a dezvoltat și spiritul. De ce nu s-a putut întîmpla cu rațiunea același lucru care s-a putut întîmpla cu oasele?... N.B.

N.B. Trecerea treptată de la materie la spirit

Așa cum zoologul de muzeu își studia animalele prin descrierea clasei, a speciei, a familiei în care ele erau grupate, tot așa și spiritul omenesc trebuie să fie cercetat prin studierea diferitelor specii ale acestui spirit. Fiecare persoană își are intelectul ei propriu și toate intelecturile laolaltă pot fi considerate drept ramificații ale aceluiași spirit general. Acest spirit omenesc general, ca și cel individual, își are dezvoltarea, în parte, în trecut și, în parte, în viitor; el a trecut prin diverse și variate metamorfoze, și dacă noi, mergînd pe urmele lor, vom ajunge la începuturile genului uman, ne vom apropia de acea treaptă pe care scînteia divină coboară la nivelul instinctului animalic. Devenit fiară, spiritul omenesc este, așadar, o punte spre actualele spirite animalice, și astfel ajungem pînă la spiritul plantelor, al pomilor și al munților. Înseamnă că în felul acesta ajungem să înțelegem că între spirit și materie, la fel ca între toate părțile unității universale a naturii, există treceri treptate și o deosebire care dispare, ea nefiind decît o deosebire de grad, iar nu una *metafizică*.

N.B.

Întrucît vechiul materialism n-a înțeles aceste lucruri și n-a putut concepe materia și spiritul ca imagini abstracte ale fenomenelor concrete și, în ciuda atitudinii sale liber-cugetătoare față de religie și a puținei prețuiri acordate spiritului divin, el n-a știut de unde și cum a luat naștere spiritul natural și, ca urmare a acestei lipse de cunoaștere, n-a putut în nici un chip să depășească metafizica, Friedrich Engels a dat acestui materialism neputincios, incapabil să se descurce în știința abstractă, denumirea de materialism metafizic, iar materialis-

mului social-democraţiei, care, datorită idealismului german premergător lui, a trecut printr-o şcoală mai bună, i-a dat denumirea de materialism dialectic. N.B.

Din punctul de vedere al acestui materialism, spiritul este denumirea colectivă dată fenomenelor spirituale, la fel cum materia este denumirea colectivă dată fenomenelor materiale, iar amîndouă laolaltă formează un singur concept şi poartă o singură denumire: fenomenele naturii. Acesta este un nou mod teoretic-cognitiv de gîndire, care pătrunde în toate ştiinţele, în toate gîndurile şi proclamă teza că toate lucrurile din lume trebuie privite sub specie aeternitatis, din punctul de vedere al universului. Acest univers etern se contopeşte pînă-n-tr-atît cu fenomenele sale temporare, că întreaga eternitate este temporară, iar temporalul este etern. N.B.

Iar modul substanţial de gîndire al social-democraţiei lămureşte într-un mod nou această problemă, pe care s-a căznit atît de mult s-o rezolve idealismul, o lămureşte punînd întrebarea: în ce constă adevărata gîndire, cum putem deosebi ideile subiective de cele obiective? Răspunsul este următorul: nu trebuie să mergem prea departe cu deosebirile; şi cea mai bună reprezentare şi cea mai adevărată idee nu-ţi pot oferi decît o *imagine* a diversităţii universale care are loc în tine şi în afara ta. Nu este în nici un caz atît de greu să deosebeşti tablourile reale de cele fantastice, şi asta e în stare s-o facă cu cea mai mare precizie orice pictor. Reprezentările fantastice sînt luate din realitate, şi cele mai fidele reprezentări ale realităţii sînt în mod necesar animate de suflul fanteziei. Reprezentările fidele şi conceptele ne fac mari servicii tocmai pentru că fidelitatea lor nu este ideală, ci numai relativă. α α α α

Ideile noastre nu pot şi nu trebuie «*să coincidă*» cu obiectele lor în sensul exagerat, metafizic al acestui cuvînt. Noi vrem, trebuie şi putem să ne facem doar o idee aproximativă despre realitate. De aceea realitatea nu poate nici ea decît să se apropie de idealurile noastre. În afara ideii nu există nici puncte matematice, nici linii drepte matematice. Tuturor liniilor drepte din realitate le este inerentă o curbură plină de contradicţii, aşa cum şi cea mai mare dreptate mai este totuşi strîns legată de nedreptate. Natura adevărului nu este ideală, ci substanţială; este materialistă; nu se obţine cu ajutorul gîndului, ci cu ajutorul ochilor, al urechilor şi al mîinilor; nu este un produs al gîndului, ci mai degrabă invers; gîndul este un produs al vieţii universale. Universul viu este adevărul întruchipat. N.B.

IV
DARWIN ŞI HEGEL

N.B. [226—233] Prin aceasta vrem să arătăm că filozofia şi ştiinţele naturii nu sînt în nici un caz atît de îndepărtate una de alta. Spiritul omenesc procedează şi într-un domeniu şi în altul după *aceeaşi metodă*. Metoda ştiinţelor naturii este *mai* exactă, dar numai ca grad, nu şi ca esenţă...

Recunoaştem bucuros că Hegel, care acum este aproape complet uitat, are onoarea de a fi fost premergătorul lui Darwin. La timpul său, Lessing* l-a taxat pe Spinoza drept «un cîine mort». Tot aşa de învechit arată şi Hegel astăzi, cu toate că, după spusele biografului său Haym, la timpul său el se bucura de aceeaşi autoritate în lumea literelor ca şi Napoleon I în cea politică. Spinoza — acest «cîine mort» — a reînviat de mult, N.B. şi lui Hegel, de asemenea, posteritatea îi rezervă o recunoaştere binemeritată. Iar faptul că în prezent nu se bucură de această recunoaştere nu este decît un fenomen trecător.

După cum se ştie, dascălul a spus că dintre numeroşii săi discipoli numai unul l-a înţeles, dar şi acela l-a înţeles greşit. După părerea noastră, această lipsă generală de înţelegere este mai degrabă o consecinţă a lipsei de claritate a dascălului însuşi decît a incapacităţii discipolilor; în această privinţă nu poate exista nici o îndoială. N.B. Hegel nu poate fi înţeles pe deplin, fiindcă nici el nu s-a înţeles pe sine pe deplin. Şi, totuşi, el este premergătorul genial al teoriei darviniste a evoluţiei; ar fi tot atît de exact şi de just să spunem, invers, că Darwin este continuatorul genial al teoriei hegeliene a cunoaşterii...

Zborurile în albastrul cerului întreprinse în mod sporadic de către cercetătorii naturii şi licăririle unui mod de gîndire exact care se observă la unii filozofi sînt menite să-i arate cititorului că generalul şi particularul se află în armonie...

Pentru a lămuri raportul care există între Darwin şi Hegel trebuie să abordăm cele mai profunde şi mai obscure probleme ale ştiinţei. Printre ele se enumără şi obiectul filozofiei. Obiectul lui Darwin este limpede; el îl cunoştea, dar trebuie să menţionăm că, totuşi, el a vrut să-l cerceteze, ceea ce înseamnă că, în orice caz, nu l-a cunoscut pînă la capăt. Darwin şi-a cercetat obiectul său — «originea speciilor» —, dar nu pînă la capăt.

* În text s-a strecurat o inexactitate : Dietzgen se referă, probabil, la Prefaţa scrisă de Hegel la a doua ediţie a lucrării «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften», unde se spune: «Lessing a zis pe vremea sa că lumea îl tratează pe Spinoza ca pe un cîine mort» (vezi G.W.F. Hegel. «Enciclopedia ştiinţelor filozofice», partea întîi, «Logica», Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 15). — *Nota red.*

N.B. Atomul este incomensurabil, este infinit

Atomul este inepuizabil

Asta înseamnă că obiectul oricărei ştiinţe este infinit. Dacă cineva vrea să măsoare infinitul sau cel mai mic dintre atomi, în orice caz va avea întotdeauna de-a face cu ceva ce nu poate fi măsurat pînă la capăt. Natura, atît în ansamblu, cît şi în diferitele ei părţi, nu poate fi cercetată pînă la capăt; ea este inepuizabilă, nu poate fi complet cunoscută; prin urmare, nu are nici început şi nici sfîrşit. Cunoaşterea acestui *infinit real* este un *rezultat* al ştiinţei, în timp ce punctul ei de plecare era infinitul supranatural, religios sau metafizic.

Obiectul lui Darwin este tot atît de nesfîrşit şi de inepuizabil ca şi obiectul lui Hegel. Primul a cercetat problema originii speciilor, iar al doilea s-a străduit să lămurească procesul de gîndire al omului. Rezultatul, atît al unuia, cît şi al celuilalt, a fost *doctrina evoluţiei*.

Avem în faţa noastră doi oameni mari şi o cauză măreaţă. Vrem să arătăm că ei n-au acţionat în direcţii *opuse*, ci au conlucrat la o operă comună. Ei au ridicat *concepţia monistă despre lume* la o asemenea culme şi au întărit-o cu astfel de descoperiri pozitive cum nu s-au mai cunoscut pînă la ei...

Lui Hegel al nostru îi revine meritul de a fi aşezat autodezvoltarea naturii pe baza *cea mai largă* şi de a fi eliberat ştiinţa, în forma ei cea mai generală, de punctul de vedere clasificator. Tradiţionalul procedeu clasificator este criticat de Darwin din punctul de vedere al zoologiei, iar de Hegel la modul universal. Ştiinţa înaintează de la întuneric spre lumină. Şi filozofia, care îşi concentrează atenţia asupra lămuririi procesului de gîndire al omului, a făcut progrese; faptul că de obiectul ei specific se ocupa mai mult în mod instinctiv îi era clar într-o oarecare măsură şi înainte de Hegel...

N.B.

Hegel ne dă o teorie a dezvoltării; el ne arată că lumea n-a fost făcută, n-a fost creată, că ea nu este o *fiinţare* neschimbată [233], ci o *devenire*, care se produce pe sine însăşi. După cum la Darwin toate clasele de animale trec unele în altele, tot aşa şi la Hegel toate categoriile din lume — nimic şi ceva, fiinţare şi devenire, cantitate şi calitate, timp şi eternitate, conştient şi inconştient, progres şi stagnare — trec în mod inevitabil unele în altele...

N.B.

Nimeni n-o să afirme că Hegel şi-a dus în mod strălucit opera pînă la capăt. Doctrina lui a făcut tot atît de puţin ca şi aceea a lui Darwin să fie de prisos o dezvoltare mai departe, dar ea a dat un imbold întregii ştiinţe şi întregii vieţi omeneşti, un imbold de o

imensă însemnătate. Hegel l-a anticipat pe Darwin, dar, din păcate, Darwin nu l-a cunoscut pe Hegel, care era atît de apropiat de el. Prin acest «din păcate» nu vrem să facem un reproş marelui naturalist; vrem
(α numai să amintim că opera specialistului Darwin trebuie
N.B. N.B. completată cu aceea a marelui generalizator care e Hegel, pentru ca pe această cale să se meargă mai departe
(α decît ei şi să se obţină mai multă claritate.

Am văzut că filozofia lui Hegel era atît de obscură, încît maestrul a fost nevoit să spună despre cel mai bun discipol al său că l-a înţeles în mod greşit. La înlăturarea acestei obscurităţi au contribuit nu numai continuatorul său *Feuerbach* şi alţi hegelieni, dar şi întreaga dezvoltare ştiinţifică, politică şi economică a lumii...

[235—243] Haeckel are perfectă dreptate cînd spune că la marii noştri poeţi şi gînditori se manifestă tendinţa spre «forma cea mai pură, forma monistă a credinţei», şi năzuinţa spre o concepţie fizică despre natură care să facă imposibilă orice metafizică şi să înlăture din domeniul ştiinţei pe dumnezeul supranatural cu desaga lui de închipuite minuni. Dar, cînd se arată pînă într-atît de încîntat încît spune că această tendinţă «şi-a găsit de mult cea mai desăvîrşită expresie», el se înşală amarnic, se înşală chiar în privinţa sa şi a propriei sale profesiuni de credinţă. Nici *Haeckel* nu e încă în stare să gîndească *monist*.

Vom da numaidecît o argumentare mai temeinică a acestui reproş, dar în prealabil vrem să facem constatarea că acest reproş nu-l merită numai Haeckel, dar şi întreaga şcoală a ştiinţelor moderne ale naturii, deoarece ea nu ţine seama de cele aproape trei milenii de dezvoltare a filozofiei, care are în urma ei o istorie îndelungată şi bogată în experienţă şi care e la fel de bogată în conţinut ca şi ştiinţele experimentale...

În aceste cuvinte ale lui Haeckel există trei puncte pe care vrem să le scoatem în evidenţă şi care ne vor dovedi că «concepţia monistă despre lume» nu şi-a găsit încă o expresie desăvîrşită la cel mai radical reprezentant al ei din domeniul ştiinţelor naturii.

Potrivit vechii credinţe, cauza primară comună a întregii fiinţări sălăşluieşte în dumnezeul ei personal, care este supranatural, nu poate fi descris şi nu poate fi înţeles cu ajutorul
N.B. conceptelor noastre, care este spirit, este ceva misterios. Noua religie à la Haeckel crede că natura, căreia îi dă vechea denumire de dumnezeu, este ea însăşi cauza primară a tuturor lucrurilor...

Deosebirea dintre obişnuit, natural şi nenatural, dintre lumea fizică, de o parte, şi revelaţia metafizică, religie şi divinitate, de altă parte, este atît de mare, încît o concepţie despre natură, curăţată de orice elemente străine, aşa cum găsim la darvinistul
N.B. Haeckel, ar avea tot dreptul să renunţe la vechile denumiri şi la o divinitate care se bazează pe revelaţia religioasă şi să ducă

o luptă «nimicitoare» împotriva acesteia cu întregul arsenal al concepţiei moniste despre lume. Nevrînd să facă acest lucru, darvinismul îşi dezvăluie pur şi simplu caracterul mărginit al învăţăturii sale despre dezvoltare... || N.B.

Că Haeckel, cel mai de seamă reprezentant al monismului în ştiinţele naturii, tot mai continuă să cînte pe această strună dualistă, ne-o dovedeşte în mod pregnant cel de-al treilea *punct* al său, care afirmă că, «cu actuala structură a creierului nostru», cauza primară a tuturor fenomenelor *nu poate fi cunoscută.*

Ce înseamnă: *nu poate fi cunoscută?*

Întregul context al propoziţiilor în care este folosit acest cuvînt demonstrează cu toată evidenţa că naturalistul nostru mai este încă complet încurcat în plasa metafizicii. Nici un lucru, nici un atom nu poate fi cunoscut pînă la capăt. Orice lucru este inepuizabil în secretele lui, este etern şi indestructibil... ||| N.B.

Kein Atomchen ist auszukennen*

Natura este plină de secrete, care pentru o minte iscoditoare se dovedesc a fi nişte fenomene extrem de simple şi de obişnuite. Natura este inepuizabilă în bogăţia ei de probleme ştiinţifice. Noi le cercetăm, dar cercetările noastre nu vor ajunge niciodată pînă la capăt. O minte omenească sănătoasă are perfectă dreptate cînd consideră că lumea şi natura nu pot fi cercetate pînă la capăt, dar ea nu are mai puţină dreptate cînd respinge incognoscibilitatea metafizică a lumii ca pe o neasemuită nesăbuinţă, ca pe o superstiţie. În cercetarea naturii nu vom ajunge niciodată pînă la capăt şi, totuşi, cu cît ştiinţele naturii merg mai departe în cercetările lor, cu atît devine mai evident că ele n-au absolut nici un motiv să se teamă de secretele inepuizabile ale naturii, că — după cum spune Hegel — aici *nu există nimic care să le fie inaccesibil.* ||| N.B. De aici reiese că zilnic aflăm cîte ceva din inepuizabila «cauză primară a tuturor lucrurilor», şi anume cu ajutorul aparatului nostru cognitiv, a cărui capacitate de cercetare este tot atît de universală şi de nemărginită, pe cît de bogată — nemărginit de bogată — este natura în secrete obişnuite.

«Cu actuala structură a creierului nostru!» Fireşte! Datorită selecţiei sexuale şi luptei pentru existenţă, creierul nostru se va mai dezvolta cu toată puterea şi va pătrunde tot mai adînc în cauza primară a naturii. Dacă cuvintele de mai sus au acest sens, atunci putem să ne declarăm bucuroşi de acord cu ele. Dar tocmai acesta e neajunsul, că nu acest sens le atribuie darvinistul care se află încă prins în plasa metafizicii. El vrea

* — Nici un atom nu poate fi cunoscut pînă la capăt. — *Nota trad.*

să spună că mintea omenească este prea mărginita pentru a proceda la o cercetare completă a lumii; de aceea trebuie să credem în existența unui spirit «superior», supranatural
N.B. și să nu ducem împotriva lui o luptă «nimicitoare»...

N.B. Teoria dezvoltării a fost expusă de Hegel într-un mod mult mai universal decît de Darwin. Spunînd acest lucru, nu avem intenția să dăm preferință unuia dintre ei sau să-l situăm pe unul mai presus de celălalt, ci socotim doar necesar să-l completăm pe unul cu celălalt. Dacă Darwin ne arată că amfibiile și păsările nu sînt specii izolate una de alta, ci ființe vii care iau naștere unele din altele și trec unele într-altele, Hegel afirmă că *toate* speciile, întreaga lume reprezintă o ființare vie care
N.B. n-are nicăieri granițe fixe; cognoscibilul și incognoscibilul, fizicul și metafizicul trec permanent unul într-altul; incognoscibilul absolut este ceva ce nu face parte din concepția monistă despre lume, ci din cea dualistă, religioasă.

Potrivit monismului *nostru*, natura este cauza ultimă a tuturor lucrurilor; ea este, de asemenea, baza facultății noastre de cunoaștere, și totuși, după părerea lui Haeckel, această facultate este prea mărginită pentru a cunoaște cauza ultimă. Cum se potrivesc toate astea? Natura, cunoscută drept cauză ultimă, se dovedește totodată «a nu putea fi cunoscută»!?

N.B. Teama de tendințe distructive l-a cuprins pînă și pe un teoretician atît de radical al evoluționismului cum e Haeckel; el își reneagă propria sa teorie și dă preferință credinței că spiritul omenesc
Erscheinungen* trebuie să se mulțumească cu *fenomenele* naturii, că el nu poate pătrunde pînă la adevărata esență a naturii; cauza ultimă se dovedește a fi un obiect care nu face parte din domeniul științelor naturii...

În legătură cu concepțiile panteiste ale unor mari poeți și gînditori ai noștri — concepții care culminează cu credința în unitatea dintre dumnezeu și natură —, Hegel ne-a lăsat o teorie deosebit de caracteristică. Potrivit acestei teorii, noi nu cunoaștem numai unitatea lucrurilor, dar și deosebirea dintre ele. Șpițul este un cîine, întocmai ca și mopsul; dar această unitate nu exclude deosebirea. Natura are, într-adevăr, multe lucruri comune cu atotmilostivul dumnezeu: ea domnește din veci și va domni pînă în veci. Întrucît intelectul nostru este instrumentul ei firesc, natura știe, în general, tot ce e accesibil cunoașterii; ea este atotștiutoare, dar, cu toate acestea, înțelepciunea «naturală» este atît de diferită de cea dumnezeiască, încît există suficiente temeiuri științifice pentru tendința distructivă care urmărește înlăturarea completă a noțiunilor de dumnezeu, religie, metafizică — înlăturare în

* — fenomene. — *Nota trad.*

sensul raţional al acestui cuvînt, în măsura în care aşa ceva este cu putinţă. Idei confuze au existat întotdeauna şi vor exista pînă în adîncurile veşniciei...

Şi dacă vechea cunoaştere a lumii animale ne oferă doar un tablou incomplet, iar cea nouă, dezvoltată de către Darwin, ne oferă unul mai veridic, mai complet şi mai actual, atunci avantajul care rezultă de aici pentru cunoştinţele noastre nu se limitează la viaţa animală: noi căpătăm, în acelaşi timp, cunoştinţă despre facultatea noastră de cunoaştere, şi anume aflăm că ea nu este cine ştie ce izvor supranatural de adevăr, ci un instrument asemănător oglinzii, un instrument care *reflectă* lucrurile din lume, respectiv natura... N.B.

[248—249] Kant raţionează în felul următor: chiar dacă raţiunea noastră trebuie să se limiteze doar la cunoaşterea fenomenelor naturale şi dacă nici de acum încolo nu vom putea şti nimic, tot trebuie să credem în ceva misterios, superior, metafizic. Acolo trebuie să se ascundă ceva, «fiindcă acolo unde există fenomene trebuie să existe ceva ce apare»*, încheie Kant; această deducţie nu se distinge decît printr-o aparentă exactitate. Oare nu este suficient că apar fenomenele naturale, că îndărătul lor nu se ascunde nimic supranatural, nimic neînţeles, nimic în afară de natura însăşi? Dar să lăsăm asta. Kant a izgonit, cel puţin formal, metafizica din ştiinţă, pentru ca ea să se împotmolească în *credinţă*... versus Kant N.B.

[251] Kant a lăsat discipolilor săi ideea extrem de modestă că făclia cunoaşterii de care dispune neamul omenesc este prea neînsemnată pentru a lumina marele monstru. După ce vom fi demonstrat că această făclie nu este prea mică, că lumina noastră nu e nici mai mică şi nici mai mare, nici mai miraculoasă şi nici mai puţin miraculoasă decît obiectul ce urmează a fi luminat, vom pune capăt credinţei în miracole, credinţei într-un monstru, vom termina cu metafizica. În felul acesta, omul îşi pierde modestia sa exagerată, şi Hegel al nostru a contribuit într-o măsură destul de însemnată la obţinerea acestui rezultat. N.B.

Ce este metafizica? Aşa cum arată şi denumirea ei, ea a fost o disciplină ştiinţifică care-şi aruncă umbra ei şi asupra prezentului. Ce urmăreşte şi ce vrea ea? Fireşte, să instruiască. Dar în ce privinţă? În privinţa lui dumnezeu, a libertăţii şi a nemuririi — în zilele noastre aceste cuvinte au o rezonanţă de-a dreptul popească. Şi chiar dacă vom desemna conţinutul acestor trei noţiuni prin denumirile clasice de adevăr, bine şi frumos, va fi, totuşi, extrem de important să ne lămurim pe noi înşine şi să-i lămurim şi pe cititori asupra intenţiilor care-i călăuzesc pe metafizicieni; fără o asemenea lămurire nu-i vom putea aprecia N.B.

* Joc de cuvinte intraductibil. În limba germană cuvîntul *Erscheinung* înseamnă atît «fenomen», cît şi «apariţie», «aparenţă». — *Nota trad.*

şi prezenta în mod satisfăcător nici pe Darwin şi pe Hegel şi nici ceea ce au făcut sau au omis să facă şi ceea ce, prin urmare, îi rămîne posterităţii de făcut...

V
LUMINA CUNOAŞTERII

[255—266] Se pot da o mulţime de citate din literatura contemporană în care se constată că între cunoştinţele generale despre natură şi cerinţa metafizicii este o prăpastie absolută, ceea ce înseamnă că întrebarea: «de unde să luăm lumina?» este extrem de confuză. Un model cu adevărat clasic de asemenea confuzie îl constituie «Istoria materialismului» a lui F.A. Lange. Dacă facem abstracţie de numeroasele aspecte strălucite şi excelente, dar secundare ale acestei lucrări, precum şi de afinitatea democratică care există între autorul ei şi partidul socialist, fapt pe care-l constatăm cu multă satisfacţie, punctul de vedere filozofic pe care se situează Lange reprezintă, totuşi, cea mai jalnică zvîrcolire în laţurile metafizicii care a existat vreodată. Tocmai această permanentă şovăială şi nesiguranţă conferă o însemnătate lucrării, pentru că, deşi ea nu rezolvă ceea ce şi-a propus, şi nu rezolvă nimic, problema este totuşi pusă atît de clar, încît rezolvarea ei definitivă devine în mod inevitabil iminentă.

N.B. N.B.

Există apoi adversari de genul d-lui Gideon Spicker («Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie»), care, semnalînd această zvîrcolire, se folosesc în mod abuziv de critica lor *întemeiată* pentru ca, discreditîndu-l pe Lange, să discrediteze totodată şi materialismul...

α N.B.

Materialismul, care se descurcă destul de uşor în problemele cunoaşterii şi explicării celor mai diverse domenii ale ştiinţei n-a încercat pînă acum sa explice *domeniul cunoaşterii*, şi de aceea binevoitorul istoric al materialismului n-a putut repurta o victorie deplină asupra vestigiilor idealismului.

«Există două probleme în faţa cărora trebuie să se oprească spiritul. Nu sîntem în stare să ne dam seama ce sînt atomii şi nu putem explica prin atomi şi prin mişcarea lor nici chiar cel mai neînsemnat fenomen al conştiinţei... Oricît vom suci şi vom învîrti noţiunea de «materie» şi forţele ei, ne va fi dat, totuşi, să ne lovim întotdeauna de ceva de neînţeles. De aceea nu fără temei merge Du Bois-Reymond atît de departe încît afirmă că, în realitate, tot ce ştim noi despre natură nu constituie încă o cunoaştere şi ne oferă doar un *surogat* de explicaţie... Este tocmai punctul pe lîngă care sistematizatorii şi apostolii concepţiei mecaniciste despre lume trec cu atîta dispreţ, şi anume problema limitelor pe care le are cunoaşterea naturii» (F. Lange. Geschichte des Materialismus, vol. II, p. 148—150).

Acest citat amănunţit era, în fond, de prisos,fiindcă asemenea păreri sînt îndeobşte cunoscute. Asemenea declaraţii n-au fost făcute numai de Lange, ci şi de Jürgen Bona Meyer şi de von Sybel; în acest fel s-ar fi exprimat Schäffle şi Samter dacă le-ar fi fost dat să se ocupe de această temă; aşa vorbesc toţi oamenii cu autoritate, întrucît ei au devenit nişte capucini. Dar Lange nu i-a cunoscut cum trebuie pe social-democraţi, căci altfel ar fi aflat că şi în acest punct ei au completat concepţia mecanicistă despre lume.))

«Un mare neajuns pe care-l prezintă Hegel în comparaţie cu Kant — spune Lange — constă în aceea că el a pierdut complet ideea unui mod mai general decît cel omenesc de cunoaştere a lucrurilor». Aşadar, Lange regretă că Hegel nu s-a dedat la speculaţii pe tema unei cunoaşteri supraomeneşti, dar la această obiecţie noi îi răspundem: lozinca reacţionară «Înapoi la Kant!», care se aude acum din toate părţile, porneşte || N.B. de la tendinţa monstruoasă de a întoarce înapoi ştiinţa şi de a subordona cunoaşterea omenească «unui mod mai general de cunoaştere». În această tendinţă este vizibilă dorinţa de a renunţa din nou la dominaţia, deja obţinută, a omului asupra naturii şi de a scoate din depozitul de vechituri o coroană şi un sceptru pentru vechea sperietoare, ca superstiţia să fie din nou înscăunată. Tendinţa filozofică a vremii noastre constă într-o reacţie, conştientă sau inconştientă, împotriva libertăţii vadit crescînde a poporului. ||| N.B.

Este suficient să aprofundăm cît de cît ideea metafizică a «limitelor cunoaşterii», care străbate ca un fir roşu această celebră lucrare a lui Lange şi care este atît de des repetată de către învăţaţii din zilele noastre, pentru a ne da imediat seama că avem de-a face cu o frazeologie absurdă. «Atomii nu pot fi înţeleşi şi conştiinţa nu poate fi explicată». Dar, după cum se ştie, întreaga lume este alcătuită din atomi şi conştiinţă, din materie şi spirit. Şi dacă materia şi spiritul sînt de neînţeles, ||| N.B. atunci ce-i mai rămîne raţiunii să înţeleagă şi să explice? Lange are dreptate: la drept vorbind, nimic. Într-adevăr, după părerea lor, înţelegerea noastră nu este cîtuşi de puţin o înţelegere, ci doar un surogat. Poate că şi acele animale cu părul sur, cărora de obicei li se spune măgari, sînt doar nişte surogate de măgari, iar adevăraţii măgari trebuie căutaţi printre fiinţe cu o structură superioară...

Lumina cunoaşterii face din om stăpînul naturii. Cu aju- ||| N.B. torul ei, omul poate avea vara gheaţă, iar iarna fructele şi florile verii. Dar această stăpînire rămîne întotdeauna mărginită. Tot ce poate face omul poate face numai cu *ajutorul forţelor şi materialelor naturale.*))

[261] Aşa cum în producţia tehnică fenomenele naturii ni se înfăţişează în forma lor corporală, tot aşa şi în ştiinţă modificările naturii ni se arată sub aspectul lor spiritual. Aşa cum, în ultimă analiză, producţia lasă nesatisfăcută nevoia exagerată de creaţie, tot aşa şi ştiinţa sau «cunoaşterea naturii» nu satisface pe deplin cerinţa noastră exagerată de explicare cauzală. Dar aşa cum un om cu judecată nu se va plînge că pentru a crea ceva avem întotdeauna nevoie de material şi că din nimic, din simple dorinţe pioase nu putem făuri nimic, tot aşa şi cel ce pătrunde în natura cunoaşterii nu va voi să iasă din limitele experienţei. La fel ca pentru creaţie, şi pentru cunoaştere sau pentru explicare avem nevoie de material. De aceea nici un fel de cunoaştere nu poate lămuri care anume este provenienţa materialului sau unde îşi are el începutul. Lumea fenomenelor, sau materialul, este ceva primar, substanţial, care nu are nici început, nici sfîrşit, şi nici origine. Materialul există, existenţa lui este materială (în accepţia mai largă a acestui cuvînt), iar facultatea omenească de cunoaştere sau de înţelegere este o parte a acestei existenţe materiale, care, ca oricare din celelalte părţi, nu poate îndeplini decît o funcţie limitată, bine determinată, şi anume aceea de cunoaştere a naturii...

N.B.

De cînd starea a patra şi-a formulat revendicările ei, savanţii noştri oficiali sînt nevoiţi să ducă o politică conservatoare, reacţionară. Acum ei se încăpăţînează, vor să-şi legalizeze eroarea lor şi caută să se întoarcă înapoi la Kant. Decedatului Lange i s-o fi întîmplat acest lucru în timpul unei incursiuni nevinovate, dar pline de greşeli; mulţi dintre adepţii săi însă sînt nişte iezuiţi vicleni, care folosesc lucrarea predecesorului lor ca mijloc eficace împotriva noii societăţi şi ne obligă să împingem critica raţiunii pînă la rădăcinile ei cele mai profunde.

Tot ceea ce percepem, spun neokantienii, nu poate fi perceput decît prin ochelarii conştiinţei. Tot ceea ce vedem, auzim şi simţim trebuie să ne parvină prin intermediul senzaţiei, adică prin intermediul sufletului. De aceea noi nu putem percepe lucrurile în forma lor *pură*, adevărată, ci numai aşa cum *apar* ele subiectivităţii noastre. După Lange, «senzaţiile sînt materialul din care este creată lumea exterioară reală».

N.B.

«Problema fundamentală despre care e vorba aici (vol. II, p. 98) poate fi absolut precis determinată. Ea este un fel de măr al ispitei, după Kant: *raportul care există*, în conştiinţă, *între subiect şi obiect*».

În felul acesta ei caută să strecoare pe furiş propria lor vină filozofiei postkantiene. Iată ce spune Lange: «După Kant, cunoaşterea noastră rezultă din interacţiunea amîndurora (a subiectului şi a obiectului) — o teză cît se poate de simplă şi, totuşi, adesea ignorată. Din această concepţie — continuă Lange — reiese că lumea fenomenelor nu este doar un produs

al reprezentării noastre, ci rezultatul unor influenţe obiective şi al imaginii lor subiective. Nu ceea ce o anumită persoană percepe într-un fel sau altul, datorită unei stări de spirit întîmplătoare sau unei structuri imperfecte, a considerat Kant, într-un anumit sens, drept *obiectiv*, ci ceea ce omenirea luată în ansamblu *trebuie să perceapă*, datorită simţurilor sau raţiunii ei. El a dat unei asemenea cunoaşteri denumirea de obiectivă în măsura în care vorbim numai de experienţa noastră; în schimb, a denumit-o transcendentală sau, cu alte cuvinte, falsă dacă extindem o asemenea cunoaştere asupra *lucrurilor în sine*, adică asupra lucrurilor absolute, care există independent de cunoaşterea noastră»...

Ce este obiectiv după Kant N.B.

Da, pînă acum materialiştii n-au binevoit să ţină seama de elementul subiectiv al cunoaşterii noastre şi în mod necritic au acceptat drept bune obiectele sensibile. Această greşeală a trebuit să fie corectată.

N.B.

Să luăm lumea drept ceea ce este, cum spune Kant: drept un amestec de subiect şi obiect, dar să ne menţinem la punctul de vedere că întreaga lume este un singur amestec, o singură unitate; să recunoaştem, de asemenea, că această unitate este dialectică, adică este alcătuită din opuşi, din amestec sau pluralitate. Şi iată că pluralitatea lumii este constituită din lucruri cum sînt scîndurile, pietrele, pomii şi bucăţile de lut, cărora li se dă, incontestabil, denumirea de obiecte. Spun: «li se dă denumirea», dar încă nu spun că ele sînt obiecte. Există şi lucruri, cum sînt culorile, mirosurile, căldura, lumina şi altele, al căror caracter obiectiv este mai îndoielnic; avem apoi lucrurile care se situează şi mai departe, cum sînt durerea fizică, pasiunea amoroasă şi sentimentele primăvăratice, care sînt, incontestabil, subiective. În sfîrşit, există şi lucruri care sînt, la comparativ şi la superlativ, mai subiective şi cele mai subiective, cum sînt stările de spirit întîmplătoare, visele, halucinaţiile etc. Aici ne apropiem de însăşi esenţa problemei. Materialismul a repurtat victoria din clipa în care a trebuit să se admită că visul este un proces real, cert, deşi este considerat drept subiectiv. În asemenea cazuri sîntem gata să ne alăturăm filozofilor «critici», care afirmă că scîndurile şi pietrele, că toate lucrurile denumite obiecte certe sînt, de asemenea, percepute de către organele văzului şi pipăitului, că, în consecinţă, nu sînt obiecte pure, ci fenomene subiective. Recunoaştem bucuros că însăşi ideea unui obiect pur sau a «lucrului în sine» este o idee absurdă, care, ca să zicem aşa, se uită pieziş în altă lume.

N.B.

Deosebirea dintre subiect şi obiect este relativă. Ele sînt amîndouă de acelaşi gen. Ceea ce percepem cu ajutorul facultăţii de înţelegere percepem ca parte a unui întreg sau ca parte integrală...

[268—272] Înţelegerea acestei dialectici lămureşte şi explică pe de-a-ntregul tendinţa mistică de a căuta adevărul îndărătul aparenţei, adică de a căuta un subiect îndărătul fiecărui predicat. Numai atunci cînd oamenii nu se pricep să opereze în mod dialectic cu conceptele poate această tendinţă să capete o direcţie atît de greşită, încît să caute subiectul în afara predicatului, adevărul în afara fenomenelor. Teoria critică a cunoaşterii trebuie să înţeleagă că însuşi instrumentul experienţei este un produs al experienţei şi că de aceea discuţiile despre ieşirea din limitele oricărei experienţe nu au nici un sens.

Dacă filozofii de azi, în frunte cu istoricul materialismului, atunci cînd se ocupă de însăşi esenţa problemei, declară că lumea o constituie fenomenele, adică obiectele cunoaşterii naturii, că această cunoaştere are de-a face cu schimbări, dar că noi căutăm o cunoaştere şi mai înaltă sau obiectele esenţiale, veşnice, devine clar că ei sînt sau nişte impostori, sau nişte prostănaci care nu se mulţumesc să studieze toate firele dintr-o grămadă de nisip şi care îndărătul fiecărui fir de nisip, oricît de mic, mai caută un morman de nisip fără fire.

Cine a rupt orice legătură cu această vale a plîngerii care e lumea fenomenelor n-are decît să se urce cu sufletul său nemuritor pe un car de foc şi să se înalţe la ceruri. Dar cine vrea să rămînă aici şi să creadă în mîntuirea pe care o poate da cunoaşterea ştiinţifică a naturii trebuie să aibă încredere în logica materialistă. Or, primul ei paragraf sună astfel: împărăţia intelectuală ţine numai de lumea asta; iar paragraful 2 sună astfel: activitatea pe care noi o numim cunoaştere, înţelegere, explicare poate consta în clasificarea în genuri şi specii a acestei lumi sensibile, care are o singură fiinţare; ea nu se poate ocupa de altceva decît de cunoaşterea formală a naturii. O altă cunoaştere nu există.

Dar iată că apare o tendinţă metafizică, care nu se mulţumeşte cu o «cunoaştere formală» şi vrea, fără să ştie nici ea cum, să cunoască. I se pare că a clasifica, cu ajutorul intelectului, datele experienţei nu este un lucru îndeajuns de exact. — N.B.

Ceea ce ştiinţele naturii denumesc ştiinţă reprezintă pentru ea un surogat, nişte cunoştinţe jalnice, limitate; ea cere un spiritualism nemărginit, astfel ca obiectele să se dizolve complet în concepte. Dar de ce nu vrea această drăgălaşă tendinţă să înţeleagă că nu face decît să prezinte nişte cerinţe exagerate? Lumea nu-şi trage originea din spirit, ci invers. Fiinţarea nu este o formă a intelectului, ci, invers, intelectul este o formă a fiinţării empirice. Fiinţarea în fapt este acel absolut care e omniprezent şi etern; gîndirea nu e decît o formă aparte, mărginită a ei... — N.B.

Ştiinţa sau cunoaşterea nu trebuie să înlocuiască viaţa, iar viaţa nu poate fi epuizată de către ştiinţă, fiindcă reprezintă ceva mai mult decît ea. De aceea cunoaşterea, sau explicaţia, nu poate epuiza conţinutul nici unui lucru. Nici un lucru nu poate fi complet cunoscut: această vişină este tot atît de mică ca şi această senzaţie. Dacă am studiat şi am cunoscut vişina după toate regulile ştiinţei — sub aspect botanic, chimic, fiziologic etc. —, am cunoscut-o totuşi în mod efectiv abia după ce, în acelaşi timp, am perceput-o: am văzut-o, am atins-o şi am înghiţit-o...

N.B.

Erscheinungen und Wesen*

Sărăcăcioasa critică filozofică, care în momentul de faţă bîntuie cu atîta furie, prezintă raţiunea umană ca pe un sărman care e capabil să explice numai fenomenele superficiale ale lucrurilor, în timp ce adevărata explicaţie îi rămîne inaccesibilă, întrucît el nu înţelege esenţa lucrurilor. Şi acum se naşte întrebarea: oare fiecare lucru îşi are esenţa lui aparte sau infinita multitudine a acestor esenţe, adică întreaga lume, constituie doar un singur tot? Aici se poate lesne vedea că mintea noastră posedă capacitatea de a face legătura între toate, de a însuma toate părţile şi de a împărţi toate totalurile. Intelectul face din toate fenomenele esenţe, iar esenţele le înţelege ca pe nişte fenomene ale unei mari esenţe unice, natura. Contradicţia dintre fenomen şi esenţă nici nu este o contradicţie, ci o operaţie logică, o operaţie dialectică formală. Esenţa universului este fenomenul, iar fenomenele lui exprimă esenţa.

N.B.

De aceea, trăiască această tendinţă, această nevoie metafizică de a căuta îndărătul oricărei aparenţe esenţa, dar numai cu condiţia ca ea să admită «cunoaşterea formală a naturii» drept unica practică raţională a ştiinţei! Năzuinţa de a trece dincolo de limitele fenomenelor pentru a ajunge la adevăr şi esenţa este o năzuinţă divină, cerească, adica ştiinţifică. Dar ea nu trebuie să depăşească măsura, ea trebuie să-şi cunoască limitele. Ea trebuie să caute divinul şi cerescul în ceea ce e pămîntesc şi trecător şi să nu separe adevărurile şi esenţele ei de fenomene; ea nu trebuie să caute decît obiecte subiective şi adevaruri relative.

N.B.

N.B.

Cu această condiţie vor fi, poate, de acord atît vechii kantieni, cît şi cei noi; un lucru cu care nu putem fi noi de acord este umilinţa sumbră, este acea privire pe care o aruncă ei

---

* Fenomene şi esenţă. — *Nota trad.*

pe furiş spre o lume superioară şi cu care îşi însoţesc doctrina lor. Nu sîntem de acord cu cei ce spun că «limitele cunoaşterii» vor înceta totuşi să fie limite cu condiţia ca credinţa să însoţească mereu intelectul nemărginit. Raţiunea lor spune: «Unde există fenomene trebuie să existe şi ceva transcendental, ceva

N.B. ce apare». Iar critica noastră spune: «Ceea ce apare este însuşi fenomenul; subiectul şi predicatul sînt de aceeaşi natură»...

Concepţia monistă a cercetătorilor naturii — a cercetătorilor naturii în accepţia strictă a cuvîntului — nu este suficientă...

N.B. Concepţia noastră poate deveni monistă numai graţie teoriei materialiste a cunoaşterii. De îndată ce vom înţelege, *în general*, raportul dintre subiect şi predicat, nu va mai fi cu putinţă să se nege că intelectul nostru este o specie sau o formă a activităţii empirice. Ce-i drept, materialismul a stabilit de mult această teză cardinală, dar ea a rămas o simplă afirmaţie, mai degrabă o anticipare. Pentru dovedirea ei este necesară concepţia generală că, în general, ştiinţa nu vrea şi nu poate să vrea altceva decît să clasifice observaţiile senzoriale în genuri şi specii. O diviziune sau o unitate divizată, iată tot ce poate şi ce vrea ea.

N.B. Sălbaticii divinizează soarele, luna şi alte obiecte. Oamenii civilizaţi au făcut din spirit un dumnezeu, iar din facultatea de gîndire un fetiş al lor. În societatea nouă nu trebuie să mai existe aşa ceva. În această societate oamenii trăiesc în raporturi dialectice, ca multiplicitate în unitate; iar lumina cunoaşterii e sortită şi ea să devină o unealtă printre alte unelte.

101: Marx über Dialektik*.	[101: Marx despre dialectică.]
256: Lange — erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge.	[256: Lange — zvîrcolire jalnică în laţurile metafizicii.]
233: *Hegel* este superior lui Darwin în doctrina evoluţiei.	[233: *Hegel* este superior lui Darwin în doctrina evoluţiei.]

Aceste însemnări au fost făcute nu înainte de februarie şi nu mai tîrziu de octombrie 1908

Se tipăreşte pentru prima dată după textul original

---

* Textul din partea stîngă a paginii a fost scris de V.I. Lenin pe coperta cărţii lui J. Dietzgen, iar cifrele indică paginile din carte (vezi volumul de faţă, p. 369, 424, 419—420). — *Nota red.*

G.V. PLEHANOV. „PROBLEMELE FUNDAMENTALE ALE MARXISMULUI"[210]

PETERSBURG, 1908

[23—24] Idealiştii transformă mai întîi gîndirea într-o entitate de sine stătătoare, independentă de om («subiect pentru sine»), iar după aceea declară că în ea, în această entitate — tocmai pentru că ei, entităţii independente de materie, îi este proprie o fiinţare deosebită, independentă —, se rezolvă contradicţia dintre fiinţare şi gîndire. Şi ea, într-adevăr, se rezolvă în această entitate, căci ce este, de fapt, această entitate? Este gîndirea. Şi această gîndire există — este — într-un mod cu totul independent. Dar această rezolvare a contradicţiei este pur formală. Se ajunge la ea, după cum am mai spus mai sus, numai prin înlăturarea unuia dintre elementele contradicţiei, şi anume a fiinţării independente de gîndire. Fiinţarea apare ca o simplă însuşire a gîndirii, astfel că, atunci cînd spunem că cutare obiect există, înseamnă numai că el există în gîndirea noastră... A fi nu înseamnă a exista în gîndire. În această privinţă filozofia lui Feuerbach e mult mai clară decît aceea a lui J. Dietzgen. «A demonstra că un ceva există — observă Feuerbach — înseamnă a demonstra că el există nu numai în gîndire»*... NB

[28—31] Interpretarea materialistă a istoriei prezenta în primul rînd o importanţă metodologică. Engels a înţeles perfect de bine acest lucru atunci cînd a scris: «Ceea ce ne trebuie nu sînt atît simplele rezultate, cît studiul (das Studium); rezultatele nu reprezintă nimic dacă le luăm independent de dezvoltarea care duce la ele»**...

În general, unul dintre meritele cele mai mari ale lui Marx şi Engels faţă de materialism este acela de a fi elaborat o metodă justă. Concentrîndu-şi eforturile în lupta împotriva elementelor specu-

* Werke, X. 187.

** Nachlaß, I, 477.

l a t i v e din filozofia lui Hegel, Feuerbach a apreciat şi a folosit prea puţin elementul ei d i a l e c t i c. El spune: «Adevărata dialectică nu este în nici un caz un dialog al gînditorului solitar cu sine însuşi; ea este un dialog între eu şi tu»*. Dar, în primul rînd, nici la Hegel dialectica nu a însemnat «un dialog al gînditorului solitar cu sine însuşi», iar în al doilea rînd observaţia lui Feuerbach defineşte în mod just p u n c t u l d e p l e c a r e a l f i l o z o f i e i ş i n u m e t o d a e i. Această lacună a fost completată de Marx şi Engels, care au înţeles că e o greşeală să lupţi împotriva filozofiei speculative a lui Hegel şi, în acelaşi timp, să ignorezi dialectica lui...

Mulţi confundă dialectica cu teoria dezvoltării, şi ea este într-adevăr o asemenea teorie. Dar dialectica se deosebeşte în mod esenţial de «teoria» vulgară a evoluţiei, care e în întregime construită pe principiul că n i c i n a t u r a, n i c i i s t o r i a nu f a c s a l t u r i şi că î n l u m e a a s t a t o a t e s c h i m b ă r i l e s e p r o d u c n u m a i î n m o d t r e p t a t. Hegel, la vremea lui, a arătat că, astfel înţeleasă, teoria dezvoltării este ridicolă şi inconsistentă...

N.B.

[33]... În general, legile g î n d i r i i d i a l e c t i c e sînt confirmate, după el**, de î n s u ş i r i l e d i a l e c t i c e a l e e x i s t e n ţ e i. Şi aici existenţa determină gîndirea...

[39] Aşadar, particularităţile mediului geografic determină dezvoltarea forţelor de producţie, care, la rîndul ei, determină dezvoltarea relaţiilor economice şi, după aceea, dezvoltarea tuturor celorlalte relaţii sociale...

[42] Fiecărei trepte de dezvoltare a forţelor de producţie îi corespunde un anumit caracter d e î n a r m a r e, d e a r t ă m i l i t a r ă şi, în sfîrşit, d e d r e p t i n t e r n a ţ i o n a l, mai exact: i n t e r s o c i a l, adică, între altele, şi dreptul care priveşte relaţiile dintre t r i b u r i. T r i b u r i l e d e v î n ă t o r i nu pot crea mari organizaţii politice tocmai pentru că nivelul scăzut al forţelor lor de producţie l e s i l e ş t e, după o expresie populară, s ă s e r ă z l e ţ e a s c ă în mici grupuri sociale, s-o i a c a r e î n c o t r o, în căutarea de mijloace de subzistenţă...

[46—47] După Marx, mediul geografic influenţează asupra omului p r i n i n t e r m e d i u l r e l a ţ i i l o r d e p r o d u c ţ i e, c a r e i a u n a ş t e r e, î n r e g i u n e a r e s p e c t i v ă, p e b a z a f o r ţ e l o r d e p r o d u c ţ i e d a t e, a c ă r o r p r i m ă c o n d i ţ i e d e d e z v o l t a r e o c o n s t i t u i e p r o p r i e t ă ţ i l e a c e s t u i m e d i u...

---

* Werke, II, 345.

** Engels. — *Nota red.*

[65—66] Caracterul «structurii economice» şi sensul în care se schimbă acest caracter nu depind de voinţa oamenilor, ci de starea forţelor de producţie şi de natura schimbărilor care se ivesc în relaţiile de producţie şi care devin necesare societăţii ca urmare a dezvoltării continue a acestor forţe. Engels explică această dependenţă în următoarele cuvinte: «Oamenii îşi făuresc singuri istoria, dar pînă în prezent ei nu au făurit-o — nici chiar în cadrul unor societăţi bine delimitate — după o voinţă generală şi după un plan general. Năzuinţele lor se încrucişează unele cu altele, şi tocmai de aceea în toate aceste societăţi domneşte necesitatea, a cărei completare şi formă exterioară de manifestare o constituie întîmplarea». Activitatea omenească se defineşte ea însăşi aici nu ca o activitate liberă, ci ca una necesară, adică legică, cu alte cuvinte ca o activitate care poate deveni obiectul cercetării ştiinţifice. Prin urmare, materialismul istoric, arătînd în permanenţă că condiţiile mediului sînt schimbate de oameni, ne dă în acelaşi timp, pentru prima oară, posibilitatea de a privi procesul acestei schimbări din punctul de vedere al ştiinţei. Iată de ce sîntem pe deplin îndreptăţiţi să spunem că interpretarea materialistă a istoriei dă prolegomenele necesare pentru orice teorie cu pretenţii de ştiinţă despre societatea omenească...

[68] În societatea primitivă, care nu cunoaşte împărţirea în clase, activitatea productivă a omului exercită o influenţă directă asupra concepţiei lui despre lume şi asupra gustului lui estetic...

[81—82] Dacă am vrea să exprimăm pe scurt concepţia lui Marx şi Engels despre raportul dintre «bază», devenită astăzi celebră, şi nu mai puţin celebra «suprastructură», am ajunge la următoarea schemă:

1) Starea forţelor de producţie;

2) Relaţiile economice determinate de ea;

3) Orînduirea social-politică înălţată pe «baza» economică dată;

4) Psihologia omului social, determinată în parte direct de economie, iar în parte de întreaga orînduire social-politică înălţată pe ea;

5) Diversele ideologii care oglindesc particularităţile acestei psihologii...

[98] Să luăm, de exemplu, problema agrară aşa cum se prezintă ea astăzi la noi. Unui moşier cadet dintre cei inteligenţi, «exproprierea forţată a pămîntului» poate să-i pară o necesitate istorică mai mult sau mai puţin — adică invers proporţional cu cuantumul «compensaţiei echitabile» — tristă. Pentru ţăranul care se străduieşte să capete «ceva pămînt», o necesitate mai mult sau mai puţin tristă va fi, dimpotrivă, tocmai această «compensaţie echitabilă», pe cîtă vreme «exproprierea forţată» i se va părea în orice caz că este expresia voinţei lui libere şi cea mai preţioasă garanţie a libertăţii sale.

Spunînd acest lucru, noi atingem, poate, punctul cel mai important din teoria libertății, care nu a fost amintit de Engels, desigur, numai datorită faptului că, pentru oricine a trecut prin școala lui Hegel, el e limpede și fără nici un fel de explicații...

Feuerbach și Dietzgen. 24*.

Însemnările au fost făcute nu mai devreme de luna mai 1908

Publicat pentru prima oară parțial în 1933, în „Culegeri din Lenin", vol. XXV

Publicat în întregime pentru prima oară în 1958, în V.I. Lenin, Opere, ed. a 4-a, vol. 38

Se tipărește după textul original

* Este vorba de p. 24 din cartea lui Plehanov (vezi volumul de față, p. 431). — *Nota red.*

V. ŞULEATIKOV. «ÎNCERCĂRI DE JUSTIFICARE A CAPITALISMULUI ÎN FILOZOFIA VEST-EUROPEANĂ. DE LA DESCARTES PÎNĂ LA E. MACH»[211]

MOSCOVA, 1908

[5—10] În cercurile intelectualilor s-a statornicit o anumită atitudine, devenită tradiţională, faţă de filozofie... Ideile filozofice sînt prezentate ca avînd prea arareori, şi într-o măsură cu totul redusă, un substrat de clasă, oricare ar fi el... sic!

Acest punct de vedere este împărtăşit şi de mulţi, foarte mulţi marxişti, care sînt convinşi că în rîndurile avangărzii proletare este permisă existenţa unui amestec pestriţ de concepţii filozofice şi că n-are prea mare importanţă dacă ideologii proletariatului se fac propagatori ai materialismului sau ai energetismului, ai neokantianismului sau ai machismului...

A împărtăşi un asemenea punct de vedere înseamnă a fi victima unei naive şi regretabile erori... Toţi termenii şi toate formulele filozofice, fără nici o excepţie, cu care operează ea* ...îi servesc |ei| pentru a desemna diversele clase, grupuri şi celule sociale şi relaţiile dintre ele. Atunci cînd avem de-a face cu sistemul filozofic al cutărui sau cutărui cugetător burghez, avem de-a face cu un tablou al structurii de clasă a societăţii, care e zugrăvit cu ajutorul unor semne convenţionale şi care reproduce la profession de foi socială a unui anumit grup burghez... V nu-i adevărat nu-i adevărat!

Nu poţi considera aceste tablouri ca utilizabile şi susceptibile de a fi puse de acord cu concepţia despre lume a proletariatului. Ar însemna să cazi în oportunism, să încerci a îmbina ceea ce nu poate fi îmbinat...

...Prima experienţă strălucită a unei asemenea supraestimări a avut loc încă acum cîţiva ani. Articolul «Gîndirea autoritară»** al tov. A. Bogdanov deschide, fără îndoială, sic!

* — filozofia. — *Nota red.*
** — Publicat în culegerea sa de articole intitulată «Din psihologia societăţii».

!! o nouă eră în istoria filozofiei: de la apariţia acestui articol, filozofia speculativă şi-a pierdut dreptul de a opera cu cele

ce ineptie! ||| două noţiuni fundamentale ale sale: «spiritul» şi «corpul»; a devenit fapt stabilit că aceste noţiuni s-au format pe fondul raporturilor autoritare şi că antiteza dintre ele reflecta o antiteză socială: antiteza dintre «vîrfurile» organizatoare şi «straturile de jos» executante. Burghezia a trecut sub tăcere, cu o uimitoare consecvenţă, lucrarea marxistului rus...

||| În asemenea condiţii, o analiză social-genetică a noţiunilor şi sistemelor filozofice este nu numai de dorit, dar chiar necesară.

|||| O sarcină dintre cele mai grele şi mai complicate. ...Sistemele astăzi la modă, cum sînt, de pildă, neokantianismul sau

|| machismul...

Studiul nostru nu este destinat unui cerc restrîns de specialişti... Demos-ul manifestă interes pentru filozofie... Expunerea

|| noastră are, într-o anumită măsură, un caracter elementar...

X Punctul de vedere susţinut de noi... va putea fi mai lesne însuşit dacă va fi ilustrat nu printr-o îngrămădire de exemple, ci printr-un material selecţionat cu grijă...

I

«PRINCIPIILE» ORGANIZATOARE ŞI «PRINCIPIILE» CARE SÎNT ORGANIZATE

[11—14] S-a produs o inegalitate economică: organizatorii s-au transformat treptat în proprietari ai mijloacelor de producţie* care aparţinuseră cîndva societăţii...

| ?? | Relaţiile de producţie din societatea «autoritară»... || Sălbaticul || primitiv începe să vadă pretutindeni manifestarea unei voinţe organizatoare.

ce ineptie!! ||| «...Executorul poate fi perceput cu ajutorul organelor de simţ externe — el este un organism fizio-

* În cazul de faţă nu ne însuşim întru totul explicaţia dată de tov. Bogdanov: dînsul nu acordă acestei împrejurări importanţa pe care ea a avut-o, fără îndoială, şi nici măcar n-o ia în considerare. Am avut ocazia să ne ocupăm şi altundeva de această chestiune, şi anume în lucrarea «Din istoricul şi practica luptei de clasă» (capitolele consacrate genezei claselor cîrmuitoare). Edit. S. Dorovatski şi A. Cearuşnikov.

logic, un corp; organizatorul nu poate fi perceput de aceste simţuri, el este presupus ca existînd în interiorul corpului; el este o individualitate spirituală»...

Beletristică şi frazeologie goală.

Prea „general"!! Frazeologie. Treapta sălbăticiei şi comunismul primitiv sînt trecute cu vederea. La fel şi materialismul şi idealismul în Grecia.

Noţiunea de spirit capătă un caracter din ce în ce mai abstract.

numai idealism!

Celebra întrebare pusă în istoria filozofiei greceşti: cum e posibil ca din substanţa pură, invariabilă, imaterială să rezulte multitudinea de fenomene trecătoare ale lumii materiale? care este raportul dintre «existenţă» şi «devenire»? n-a însemnat, în ciuda asigurărilor date de către tot felul de istoriografi ai filozofiei, culmea cea mai înaltă spre care s-a avîntat nobila gîndire umană, efortul cel mai dezinteresat îndreptat spre dezlegarea celei mai mari enigme a universului şi, prin aceasta, spre fericirea eternă a neamului omenesc. Lucrurile se prezintă mult mai simplu! Acest mod de a pune problema nu arată nimic altceva decît că în oraşele greceşti procesul de stratificare socială mersese destul de departe, că prăpastia dintre «vîrfurile» şi «păturile de jos» ale societăţii se adîncise şi că vechea ideologie a organizatorilor, care corespundea unor relaţii sociale mai puţin diferenţiate, îşi pierdea dreptul la existenţă. Pînă atunci legătura directă dintre substanţă şi lumea fenomenelor, cu toate deosebirile existente între ele, nu era pusă sub semnul îndoielii. Acum se contestă existenţa unei asemenea legături. Substanţa şi lumea fenomenelor sînt declarate entităţi incomensurabile. O legătură între ele nu se poate stabili decît cu ajutorul unei serii de verigi intermediare. Sau, ca să ne exprimăm într-un limbaj mai filozofic, nu putem stabili existenţa unor raporturi între ele cu ajutorul simţurilor sau cu ajutorul gîndirii obişnuite: aici este necesară intervenţia unei «idei» aparte, a unei intuiţii aparte.

aşa, aşa. Şi materialismul grec?

dar scepticii??

II

«PRINCIPIILE» ORGANIZATOARE ŞI «PRINCIPIILE» CARE SÎNT ORGANIZATE ÎN PERIOADA PRODUCŢIEI MANUFACTURIERE

[15—17] Această problemă — a incomensurabilităţii «principiului» material şi a celui spiritual, a lipsei unei legături directe între ele a fost ridicată şi soluţionată de primii dascăli ai noii filozofii...

De simpatiile spiritualiste ale Renaşterii şi ale epocilor următoare nu se pomeneşte, de obicei, decît în treacăt, dar ele sînt extrem de caracteristice*...

Meşteşugarul medieval, care era un organizator, îndeplinea în acelaşi timp şi funcţii executive: lucra laolaltă cu calfele sale. Manufacturistul burghez nu cunoaşte decît funcţii de un singur tip: el este numai organizator. În primul caz există, ce-i drept, terenul necesar pentru «modul de prezentare a faptelor» dualist, care a fost elucidat de tov. Bogdanov, şi totuşi antiteza dintre organizator şi executant este, într-o oarecare măsură, voalată, ceea ce face ca şi antiteza corespunzătoare din domeniul ideologiei, antiteza dintre principiul spiritual şi cel material, dintre principiul activ şi cel pasiv, să nu poată lua o formă categorică...

[Marginal note: ce inepţie!]

În atelierul meşteşugarului medieval nu era loc pentru reprezentanţii aşa-zisei munci brute, necalificate. În atelierul manufacturier însă li se găseşte de lucru. Ei constituie aşa zisul «strat inferior». Lor li se suprapun alte straturi, alte grupuri de muncitori, care se deosebesc între ele prin gradul de calificare. Chiar în acest mediu se formează anumite pături organizatoare. Urmărind mai departe treptele ascendente, dăm de grupul celor ce se ocupă de tehnica organizării întreprinderii şi de grupul administratorilor. În felul acesta, patronul întreprinderii este «eliberat» nu numai de orice muncă fizică, ci şi de o sumedenie de obligaţii de ordin pur organizatoric...

[Marginal notes: de ex. *cei care au învăţat meseria şi cei care o învaţă* pe lîngă ei — la p. 19 — frazeologie]

[19] În opoziţie cu gînditorii medievali, «părinţii» filozofiei moderne acordă, în cadrul sistemelor lor, o deosebită atenţie lumii fenomenelor trecătoare; ei studiază în amănunţime structura şi dezvoltarea ei, legile corelaţiei dintre diversele ei părţi, creează filozofia naturii. Aceeaşi «înaltă» poziţie a conducătorilor de întreprinderi manufacturiere care a inspirat părin-

* Amintim că Marx, în vol. I din „Capitalul", şi K. Kautsky relevă legătura care există între concepţiile religioase abstracte şi dezvoltarea producţiei de mărfuri.

[Marginal note: dar nu în acelaşi spirit ca tine[212]]

ţilor filozofiei moderne ideea «pură» a voinţei organizatoare le-a sugerat şi explicarea mecanicistă a proceselor realităţii materiale, adică a proceselor care au loc în rîndurile masei organizate.

Fapt este că conducătorul întreprinderii manufacturiere nu este decît ultima verigă din lanţul, destul de lung, al verigilor organizatoare. În raport cu el, ceilalţi organizatori sînt nişte subordonaţi şi, la rîndul lor, i se contrapun ca organizaţi. ...Dar, în măsura în care rolul lor e diferit de acela al conducătorului principal şi se reduce la participarea la munca tehnică de care «s-a eliberat» conducătorul principal, caracterul lor «spiritual» se estompează, iar activitatea lor este apreciată ca activitate a «materiei»...

cine? Vezi p. 17

inepţie!

[21—24] Sistemul burghez este, în genere, un Ianus cu două feţe... E drept că o formulare precisă a dualismului nu găsim decît în cartezianism, sistem creat chiar în zorii noii ere economice; e drept că sistemele filozofice care au urmat, începînd cu cel al lui Spinoza, declară că opoziţia carteziană dintre dumnezeu şi lume, dintre spirit şi trup e contradictorie... Sistemele materialiste şi pozitive ale filozofiei burgheze, la rîndul lor, nu s-au dovedit în stare să învingă punctul de vedere dualist. Deosebirea dintre metafizica burgheză şi «concepţia pozitivă despre lume» burgheză nu este atît de mare pe cît ar putea să pară la prima vedere. ...Atacul pornit de materialism nu este îndreptat împotriva premisei fundamentale formulate de metafizică: noţiunea de voinţă organizatoare nu este eliminată de materialism. Ea figurează doar sub alte denumiri: «spiritul», de pildă, este înlocuit prin «forţă»...

N.B.

În secolul al XVII-lea, în zilele «impetuoaselor năzuinţe» manifestate de ea, burghezia engleză propovăduia teoria potrivit căreia totul în lume trebuie să fie interpretat ca o mişcare a particulelor materiale, care se înfăptuieşte cu o necesitate mecanică. Burghezia engleză punea pe atunci temelia marii economii capitaliste... Întreaga lume era înfăţişată de ea ca o organizaţie de particule materiale care se combină potrivit unor legi imanente...

În această vulgarizare a istoriei filozofiei este dată cu totul uitării lupta dusă de burghezie împotriva feudalismului.

Cu asemenea tratate a inundat piaţa de cărţi şi burghezia franceză în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. ...Dar ştim care e structura internă a întreprinderilor: e împărăţia

nu de aici | materiei şi a proceselor mecanice. De aici generalizarea: omul e o maşină, natura e o maşină...

×) Mişcarea materiei este determinată de ea însăşi, sau, mai exact, de propria ei forţă (Holbach). Precum vedeţi, voinţa organizatoare a suferit din nou o mare transformare, dar prezenţa ei este constatată şi considerată ca fiind absolut necesară.

? > | ...Manufacturiştii | nu | au acţionat ca nişte «Sturm und Drang»-eri revoluţionari...

×) Dar lupta lor împotriva clericalismului? A denaturat istoria Şuleatikov, nu glumă!

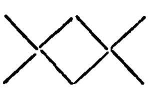
III
CARTEZIANISMUL

|| [25—29] Cei ce se organizează *au nevoie* de un organizator...

N.B. ce inepţie! *proletariatul = materie* ||| Verigile organizatoare intermediare — «sufletele individuale» — nu-şi pot îndeplini rolul lor organizator decît dacă există un centru organizator suprem. Numai el le pune în contact cu proletariatul — cu «materia» — în cadrul unui tot organizat, care e atelierul manufacturier...

inepţie |||| După Descartes, noţiunea de om nu este altceva decît extinderea, în continuare, a unei anumite forme de gîndire, «a unui anumit mod de prezentare a faptelor, a unui anumit tip de îmbinare psihică a lor». Am văzut că lumea, în sistemul lui Descartes, este organizată după tipul întreprinderii manufacturiere...

Avem de-a face cu cultul muncii intelectuale...



Eu sînt organizator şi, ca atare, nu pot exista decît îndeplinind funcţii organizatorice, iar nu de executant: iată care e sensul afirmaţiei lui Descartes dacă o traducem în limbajul raporturilor de clasă...

||| Concepţia naivă obişnuită prezintă lumea exterioară aşa cum se înfăţişează ea prin prisma simţurilor...

dar „ideile" lui Platon? Noţiunea de muncitor privit numai ca tapiţer sau curelar face loc noţiunii de muncitor în genere. Profesiunea nu mai constituie «esenţa» forţei de muncă...

|| [31—33] Timpul, explică Descartes, nu poate fi considerat ca o însuşire a materiei: el este «un mod de gîndire», o noţiune generică creată de ea...

De aici înainte filozofia e slujnica credincioasă a capitalului. ...Supraaprecierea valorilor filozofice era determinată de deplasările produse în vîrfurile organizatoare şi în verigile de jos organizate. Noi organizatori, noi organizaţi înseamnă noi noţiuni de dumnezeu şi de suflet, noi noţiuni de materie...

IV

SPINOZA

[37] Orice legătură între suflet şi corp se face numai prin dumnezeu. Orice legătură între verigile organizatoare intermediare şi masa care e organizată se face numai cu aprobarea organizatorului suprem!...

...Mişcarea materiei şi activitatea sufletului nu sînt decît două laturi *ale unuia şi aceluiaşi* proces. De o interacţiune între suflet şi materie nici nu poate fi vorba.

[41—42] Experienţa, percepţia senzorială constituie pentru el o condiţie indispensabilă a cunoaşterii lucrurilor...

Dar... cînd a murit Spinoza, precum se ştie, dricul cu rămăşiţele lui a fost condus cu mare pompă de întreaga fine fleur a burgheziei olandeze. Iar dacă vom căuta să cunoaştem mai îndeaproape cercul lui de cunoştinţe şi de corespondenţi, vom da tot peste această fine fleur a burgheziei, şi nu numai a celei olandeze, ci şi a celei mondiale. ...Burghezia onora în Spinoza pe bardul ei.

Concepţia spinozistă despre lume este cîntecul triumfător al capitalului, al capitalului care înghite totul, care centralizează totul. În afara substanţei unice nu e fiinţare, nu sînt lucruri: în afara marii întreprinderi manufacturiere nu pot exista producătorii...

copilării

V

LEIBNIZ

[45] Dumnezeul lui Leibniz este proprietarul unei întreprinderi-model şi el însuşi un foarte bun organizator...

frazeologie

VI
BERKELEY

e şi asta o explicaţie! Un materialism primitiv à la *Loria*

1) 2) 3) [51] Perioadei de Sturm und Drang a burgheziei capitaliste engleze îi corespundea materialismul lui Hobbes. Terenul pentru manufactură este curăţat, pentru manufacturişti vin vremuri mai liniştite: materialismului lui Hobbes îi ia locul sistemul inconsecvent al lui Locke. Continua întărire a poziţiei manufacturii creează posibilitatea manifestărilor antimaterialiste.

dar relativismul la greci?

(([56] «Atragerea şi respingerea muncitorilor trebuie să se producă fără nici un fel de obstacole»: în complexele care sînt percepute nu se află nici un fel de elemente absolute. Totul e relativ.

VII
HUME

vag şi imprecis

[61] Iar înrudirea lui cu toţi gînditorii care au figurat în capitolele precedente este neîndoielnică...

× Poziţia scepticismului filozofic, pe care s-a situat Hume, răspunde tocmai unei asemenea idei despre organismul capitalist.

× Bagă totul în aceeaşi oală! şi idealismul, şi scepticismul, totul „răspunde" manufacturii! Simplist, prea simplist e tov. Şuleatikov!

IX
FICHTE, SCHELLING, HEGEL

? şi Fichte? || [81] Iau naştere sistemele aşa-zisului idealism obiectiv...

Fichte? × [88] Idealiştii obiectivi...

ineptie dar noţiunea de „mişcare"?

|| [94] Noi ştim însă că, în toate sistemele concepţiei burgheze despre lume, «materia» este considerată factor subordonat (chiar şi la materialişti, care, repetăm, subliniază situaţia lui subordonată, introducînd noţiunea de «forţă»...

[98—99] De la metoda antitetică a lui Fichte şi teoria potenţării a lui Schelling pînă la dialectica lui Hegel nu e decît un pas. Şi în legătură cu dialectica, după toate cele spuse în capitolul de faţă despre metoda antitetică, ne mai rămîn de făcut cîteva observaţii suplimentare. Noi am explicat deja care este «substratul real» al dialecticii. — inepţie

Hegel n-a făcut decît să fundamenteze mai complet teoria dezvoltării prin «opuşi», schiţată de ceilalţi doi idealişti obiectivi... — **Fichte, idealist obiectiv!!**

Inovaţia făcută de Hegel subliniază următorul fapt din domeniul relaţiilor «reale». Diferenţierea funcţiilor şi a rolurilor în manufactură ajunge la maximum. Are loc o diferenţiere a fiecărui grup de executanţi şi de organizatori în parte. Funcţiile care au aparţinut unui anumit grup se repartizează între diferitele grupuri noi care se formează. Fiecare grup se fărîmiţează, dînd naştere unor grupuri noi. Şi ideologul manufacturiştilor consideră acest proces de fărîmiţare ca un proces de *dezvoltare internă* al cutărui sau cutărui «factor»... — ce inepţie!

X

RENAŞTEREA FILOZOFIEI «MANUFACTURIERE»

[100—102] Filozofia speculativă îşi pierde orice credit în societatea burgheză. E drept ca această schimbare nu se produce dintr-o dată. Dar nici maşina nu a cucerit dintr-o dată teritoriul industriei... — # — ce inepţie!

Prin ce se explică caracterul pozitiv al noilor sisteme ideologice? Prin simpla lege a contrastelor, prin simpla tendinţă «de a face contrar» de ceea ce constituia «simbolul credinţei» pentru ziua de ieri?...

«Complexele» individualizate — Ivan, Petre, Iacob — dispar. În locul lor apare în ateliere muncitorul în general. «Materiei» i se restituie «însuşirile» care i-au fost expropriate...

ce inepţie! Materia se reabilitează. Societatea burgheză introduce cultul unui nou idol: «mediul»... E drept că de data asta nu se scapă din vedere că, oricum, materia rămîne materie, adică o masă organizată şi, ca atare, nu poate exista fără «conducător». Şi ei i se ataşează, în calitate de specialist în obligaţii organizatorice, «forţa». Se scriu tratate despre Stoff und Kraft (despre „materie şi forţă")...

ce inepţie! [104] O comparaţie între organizarea modernă a fabricilor şi organizarea interioară a manufacturii dictează chiar apriori răspunsul: noua variantă a concepţiei burgheze despre lume trebuie să reproducă trasaturile esenţiale ale concepţiei despre lume din perioada manufacturii...

[106] Neokantianismului îi ia locul «cotitura» spre sistemele de gîndire «prekantiană».

XI

W. WUNDT

N.B. [108] «...*obiectul nu se poate separa niciodată de reprezentare şi nici reprezentarea de obiect*»...

[113—114] Raţionamentele citate pînă acum ni-l prezintă îndeajuns de clar pe Wundt ca pe un filozof care îşi pune drept sarcină lupta împotriva materialismului, sau, ca să ne exprimăm într-un termen la modă, „Überwindung des Materialismus", «biruirea materialismului» şi care, totodată, nu se declară de partea şcolii considerate drept adversara tradiţională a acestuia...

inepţie În domeniul filozofiei, despre o asemenea egalizare a verigilor organizatoare intermediare şi a reprezentanţilor muncii «fizice», care sînt «executanţii de jos», vorbeşte tocmai tendinţa de a caracteriza «subiectul» şi «obiectul», «psihicul» şi «fizicul» ca ceva ce constituie un tot «*inseparabil*», tendinţa de a reduce la o ficţiune gnoseologică antiteza dintre fenomenele menţionate. Teoria coordonării principiale a lui Avenarius, teoria asupra raportului dintre psihic şi fizic a lui Ernst Mach,

teoria reprezentărilor-obiecte a lui Wundt, toate acestea sînt teorii de aceeaşi categorie... — este *just*, dar trebuie altfel *spus*

[116] Trebuie să recunoaştem că, pînă aici, Wundt este destul de consecvent în concepţiile sale moniste. Totodată, el nu poate fi bănuit de simpatii pentru idealism... — ha-ha! eclectic nu-i adevărat

[118] Tocmai un astfel de salt face şi Wundt, care, după teoria «reprezentărilor-obiecte», îşi formulează raţionamentele pe tema «paralelismului psihofizic»...

[121] «Atributele» se transformă în «serii», dar aceasta este, în fond, o reformă cu caracter mai mult verbal... — ‖ X just

[123—124] Se afirmă primatul factorului spiritual...

Tot ce este material îşi are neapărat corelatul său psihic. *Nici un* muncitor, oricît de simplă funcţie ar îndeplini el, nu poate produce nici un fel de produse, nu poate găsi întrebuinţare forţei sale de muncă, nu-şi poate duce existenţa dacă nu se află sub «conducerea» directă, amănunţită a unui anumit organizator... — > &

...Dar seria psihică sînt «organizatorii», iar «însoţirea» de către ei nu înseamnă pentru «seria fizică» — pentru muncitori — altceva decît dependenţă... — < &

[128—131] Aşadar, după părerea lui Wundt, filozofia trebuie să păşească dincolo de limitele experienţei, «s-o completeze». E necesar să continuăm analiza filozofică pînă ce vom obţine ideea unei *unităţi* care să cuprindă ambele serii, care nu depind una de alta. După ce şi-a expus acest punct de vedere, Wundt se grăbeşte numaidecît să facă o rezervă, pe care o consideră importantă: el declară că putem concepe ideea unităţii *fie* ca unitate materială, fie ca unitate spirituală: o a treia soluţie a problemei nu există... — X

Wundt refuză să dea ideii sale de unitate universală denumirea de substanţă. El o defineşte ca idee a raţiunii pure, adică în spirit kantian. Aşa cum la Kant dumnezeu este ideea principiului «organizator» imaterial suprem, tot aşa la Wundt atotunitatea este ideea unui tot imaterial, graţie căruia toate fenomenele capătă o raţiune de a fi, o valoare nestrămutată. În lumina acestei idei dispare concepţia despre lume, «sterilă şi sumbră», care vede în rînduirea exterioară a fenomenelor, în legătura mecanică dintre ele adevărata lor esenţă. În loc de toate acestea, noi ne însuşim concepţia potrivit căreia mecanismul cosmic este învelişul exterior al activităţii spirituale şi al creaţiei...

Totodată, Wundt subliniază stăruitor elementul *actualității*. La el, ideea unității universale, a «temeliei lumii», se reduce la ideea *voinței universale*...

Ne permitem să nu intrăm în analiza formulării propuse de el și nu ne vom apuca să deslușim teoria «voluntarismului» emisă de el...

inepții! Dar Schopenhauer?

...Prin urmare, ideologii avangărzii de astăzi a burgheziei capitaliste nu pot vorbi de nici un fel de principii organizate, «permanente», ci, dimpotrivă, trebuie să le caracterizeze drept ceva extrem de schimbător, aflat în veșnică mișcare...

XII
EMPIRIOCRITICISMUL

inexact V

adevărat!

just

[133—142] Critica lui Wundt n-a avut o putere nimicitoare; ea lovea într-o țintă fictivă. Intervenția lui Wundt și răspunsul pe care l-a primit ea din tabăra discipolilor lui Avenarius* n-au marcat o ciocnire între concepțiile despre lume a două clase diferite sau a două mari grupuri ale uneia și aceleiași clase. Substratul social-economic al disputei filozofice menționate l-a constituit în cazul de față deosebirea, relativ neînsemnată, dintre tipurile cele mai înaintate și tipurile ceva mai puțin înaintate ale celor mai noi organizații capitaliste...

așa e!

așa să fie??

Firește, dar de aici nu urmează că funcționalitatea nu poate fi o *formă* a cauzalității.

Trebuie să spunem ceva mai mult: filozofia empiriocritică trebuie concepută, *în primul rînd*, *ca o apologie* a ideii menționate. Noțiunea de dependență funcțională înseamnă *negarea* dependenței cauzale...

Concluzia la care a ajuns Höffding trebuie s-o considerăm, în general, justă. Nereușită e aici numai referirea lui la «motivele utilității»: ele sînt nebuloase și vagi.

adevărat?

În cazul de față, Avenarius făcea doar o concesie frazeologiei materialiste, concesie determinată de poziția lui socială. ...În comparație cu spiritualismul vulgar, concepțiile «paraleliștilor» puteau

Apoi Willy, Petzoldt (de două ori), Kleinpeter[213]

* Primul care a răspuns a fost Carstanjen.

să pară, multora, materialiste. Acelaşi lucru se poate spune şi despre concepţiile empiriocriticismului. Posibilitatea apropierii lor de materialism este deosebit de mare... Şi în rîndurile păturilor largi ale publicului cititor s-a format despre empiriocriticism părerea că ar fi o şcoală materialistă. Mai mult chiar: pînă şi specialiştii filozofi îl judecă greşit: însuşi patriarhul filozofiei moderne, Wilhelm Wundt, l-a numit «materialism». În sfîrşit, ceea ce este mai interesant, şi empiriocriticii, delimitîndu-se de materialism, folosesc totuşi uneori terminologia lui, iar uneori încep chiar să şovăie oarecum în concepţiile lor antimaterialiste...

|| hm? minciună! de ce? asta n-ai înţeles! aha!

Acesta este substratul real care i-a sugerat empiriocriticismului ideea unei clasificări a cunoaşterii umane care să fie bazată pe principiul clasificării «biologice». Dar, repetăm, o asemenea «biologie» n-are nimic comun cu materialismul...

Dualismul, ne explică Avenarius, este rodul unui anumit proces al gîndirii noastre care abstrage, şi anume al «introiecţiei».

Dar antiteza dintre lumea «exterioară» şi cea «interioară» este o pură ficţiune.

Analiza acestei antiteze este extrem de importantă: ea este menită să ducă la fundamentarea concepţiei moniste despre lume. Comentatorii sistemului filozofic al lui Avenarius subliniază cu tărie acest fapt. «Prin descoperirea inadmisibilităţii introiecţiei — declară unul dintre ei* — sînt atinse două scopuri...»

...Organizatorul subordonat, dacă ne situăm pe punctul lui de vedere «absolut», adică dacă îl privim ca pe un organizator care nu depinde de «voinţa» de care este condus, nu vede nici el în muncitor decît un «lucru» sau un «corp». Să luăm însă al doilea caz: organizatorul subordonat este, pentru «voinţa» supremă, nu numai organizat, ci şi organizator... Fostul «obiect», transformat acum în «subiect», «organizează» materia: omul cuprinde în el copacul, dar un copac transformat, o «reprezentare» despre copac...

cam suspect! Explicaţii ieftine, fără o analiză de fond!

«...Plenitudinea experienţei umane» este demonstrată şi de teoria coordonării principiale a lui Avenarius...

La Avenarius, ca şi la Wundt, «seriile» sînt, în fond, «incomensurabile». Şi în loc de concepţia materialistă despre lume, la care ar trebui să ne aşteptăm dacă ţinem seama de declaraţiile categorice cu privire la «plenitudinea experienţei», sînt aduse pe scenă concepţii care dovedesc simpatiile idealiste ale empiriocriticismului...

* *Rudolf Wlassak*; citat de Mach în «Analiza senzaţiilor», p. 52.

Dar, în construcţiile lor idealiste, Wundt şi Avenarius urmează căi diferite. Autorul «Sistemului filozofiei» manifestă o puternică atracţie pentru motivele «kantiene», în timp ce autorul «Concepţiei umane despre lume» exprimă păreri care-l apropie de poziţia pe care se situa odinioară Berkeley.

adevărat!

Ne grăbim să facem o rezervă. Nu avem cîtuşi de puţin intenţia să susţinem că scrierile episcopului de Cloyne au determinat punctul de vedere al lui Avenarius, că ele au exercitat o influenţă directă asupra lui. Dar asemănarea dintre poziţiile idealiste ale acestor doi filozofi este neîndoielnică. Despre această asemănare ne vorbeşte în ansamblul ei teoria coordonării principiale, despre care am mai pomenit.

adevărat!

Cu aceeaşi franchețe ca şi Berkeley, Avenarius formulează teza: în afara subiectului nu există obiecte. Orice «lucru» trebuie neapărat «să se raporteze» la sistemul nervos central, care are rolul de centru funcţional...

Aici Şuleatikov dă dovadă de neînţelegere.

[144—149] «Conducătorul» suprem nu figurează nici chiar ca ideea kantiană a raţiunii, ca «formă» kantiană, nici ca «unitatea generală» a lui Wundt. Şi, totuşi, el există şi constituie principalul element al sistemului filozofic. Toate fenomenele sînt privite tocmai *din punctul lui de vedere*. Prezenţa lui «nevăzută» este postulată de o neobişnuit de înaltă apreciere a principiului organizatoric, care este formulată alături de ideea despre organizatorii organizaţi. Şi în acest tablou *general* al lumii pe care ni-l prezintă raţionamentele filozofice ale lui Avenarius se situează pe primul plan tocmai caracterul organizatoric al factorilor organizatori...

bien!

hm? hm?

La Avenarius, lumea se prezintă ca un aglomerat de sisteme nervoase centrale. «Materia» este cu totul lipsită de orice «însuşiri», atît «primare», cît şi «secundare», care erau cîndva considerate ca apanajul ei inalienabil. În materie, absolut totul este determinat de «spirit», sau, după terminologia autorului «Criticii experienţei pure», de sistemul nervos central...

n-a înţeles

Punctul de vedere al idealismului în stilul lui Berkeley este promovat cum nu se poate mai consecvent de autorul „Criticii experienţei pure"...

N.B.

...Teoria lui Mach asupra *«eului»* ca simbol logic...

Ca şi Avenarius, Mach cunoaşte două «serii»: cea psihică şi cea fizică (două forme de îmbinare a elementelor). Ca şi la Avenarius, aceste serii sînt incomensurabile şi, totodată, nu sînt altceva decît o ficţiune a gîndirii noastre. Pe rînd, e scos pe primul plan cînd punctul de vedere monist, cînd cel dualist: pe rînd, verigile organizatoare intermediare sînt caracterizate cînd ca principiu organizat, cînd ca principiu organizator. Şi, tocmai ca la Avenarius, în cele din urmă este proclamată dictatura «voinţei organizatoare». Este înfăţişat un tablou idealist al lumii: lumea e un complex de *«senzaţii»*. | n-a înţeles aha!

Nu se poate spune că obiecţia lui Mach este reuşită. Noţiunea centrală a sistemului său filozofic, faimoasa «senzaţie», nu constituie cîtuşi de puţin o negare nu numai a principiului organizatoric, dar nici a principiului organizatoric suprem... || n-a înţeles

Critica ideii despre «eu» i-a fost dictată lui Mach de faptul că el îi considera pe organizatorii subordonaţi drept o «masă» care este organizată... inepţie!

Alături de construcţiile speculative ale lui Wundt, Avenarius şi Mach, am putea să analizăm, de pildă, concepţiile unor reprezentanţi de seamă ai filozofiei vest-europene moderne, ca Renouvier, Bradley sau Bergson... N.B.

Domeniul filozofiei este o adevărată «Bastilie» a ideologiei burgheze... Trebuie avut în vedere că, la rîndul lor, ideologii burghezi nu dorm, ci îşi consolidează poziţia. În vremea noastră ei nutresc chiar convingerea că poziţia lor este absolut inexpugnabilă. Simpatiile «idealiste» ale unor literaţi care stau sub steagul marxismului creează, la rîndul lor, un teren deosebit de favorabil pentru o asemenea convingere... X

CUPRINS

Întreaga carte este un exemplu de nemaipomenită vulgarizare a materialismului. În locul unei analize concrete a perioadelor, formaţiunilor, ideologiilor, ni se oferă *o frazeologie goală* despre „organizatori“ şi nişte comparaţii forţate pînă la ridicol, greşite pînă la absurd.

O caricatură de materialism în *istorie*.

Şi e păcat, căci se observă aici o tendinţă spre materialism.

Însemnările au fost făcute nu mai devreme de 1908

Publicat pentru prima oară în 1937, în revista «Proletarskaia Revoliuţiia» nr. 8

Se tipăreşte după manuscris

ABEL REY. «FILOZOFIA MODERNĂ»[214]

PARIS, 1908

PREFAȚĂ

[6—7] Știința, rod al cunoașterii și al rațiunii, servește numai pentru a ne asigura o dominație efectivă asupra naturii. Ea ne spune doar cum să folosim lucrurile, și nu ne spune nimic despre esența lor...

Astfel, principala mea sarcină în lucrarea de față a constat în a pune față în față două puncte de vedere: cel pozitiv, «științific», și cel «pragmatist». Am căutat să fiu cît se poate de imparțial... N.B.

CAPITOLUL I
CENTRUL ACTUAL AL DISCUȚIILOR FILOZOFICE

§ 5. CONTRADICȚIA FUNDAMENTALĂ A GÎNDIRII FILOZOFICE CONTEMPORANE

[28—29] Care sînt, așadar, în condițiile modului actual de a pune problema filozofică generală, alternativele posibile? Nu poate fi decît o singură alternativă, întrucît totul constă în a păstra cea mai strînsă unitate posibilă între știință și activitatea practică, fără a sacrifica pe una de dragul celeilalte, fără a le opune una alteia. Prin urmare, sau activitatea practică va fi dedusă din știință, sau, invers, știința va fi dedusă din activitatea practică... Într-un caz vom avea sistemele raționaliste, intelectualiste și pozitiviste — dogmatismul științei. În celălalt caz vom avea sistemele pragmatiste, fideiste sau ale intuiției active (în genul lui Bergson), adică dogmatismul acțiunii. N.B. Potrivit primelor sisteme, pentru a acționa trebuie să cunoști: cunoașterea dă naștere acțiunii. Potrivit celorlalte, cunoașterea se conduce după necesitățile acțiunii: acțiunea dă naștere cunoașterii.

Dar să nu credeți că aceste din urmă sisteme vor să reînvie filozofia ignoranței și disprețul față de știință. Dimpotrivă, numai după o serioasă cercetare, pe baza unei erudiții știin-

țifice adesea excepționale, pe baza unor profunde reflecții critice asupra științei și chiar după o susținută «deprindere de a gîndi în mod științific», cum le place unora dintre acești filozofi să se exprime, ei ajung să deducă știința din practică.
N.B. Dacă ei, în felul acesta, diminuează importanța științei, o fac nepremeditat; mulți dintre ei, dimpotrivă, cred că în felul acesta îi pun în evidență întreaga ei valoare...

§ 6. INTERESUL PE CARE-L PREZINTĂ DISCUȚIILE FILOZOFICE CONTEMPORANE

[33—35] Să admitem totuși, pentru moment, că teza pragmatică este exactă și că știința nu este decît o îndeletnicire specială, un mijloc tehnic pentru satisfacerea unor anumite nevoi. Ce rezultă de aici?

Mai întîi, adevărul se va reduce la o vorbă goală. O afirmație adevărată se va dovedi a fi o rețetă pentru un procedeu artificial reușit. Și, întrucît există cîteva procedee în stare să ne asigure succesul în aceleași împrejurări, întrucît necesitățile diferiților indivizi sînt cu totul diferite, va trebui să admitem teza pragmatiștilor: toate propozițiile și raționamentele care ne duc la aceleași rezultate practice au valoare egală și sînt la fel de adevărate, toate ideile care duc la rezultate practice sînt deopotrivă de legitime. Din acest nou sens al cuvîntului «adevăr» rezultă că științele noastre sînt construcții pur arbitrare, că ele ar putea fi cu totul altele și totuși tot atît de adevărate, adică tot atît de bune ca mijloace de acțiune.

(1) Falimentul științei ca formă reală de cunoaștere, ca sursă de adevăr — iată prima concluzie. Legitimitatea altor metode, cu totul diferite de acelea ale intelectului și rațiunii, ca, de exem-
(2) plu, sentimentul mistic — iată a doua concluzie. De dragul acestor concluzii a și fost construită, în fond, întreagă această filozofie, pe care în aparență ele o încununează...

Cît de ușor este în acest caz să îndrepți împotriva acestor liber-cugetători propriile lor arme! Adevăruri științifice! Dar acestea sînt adevăruri numai cu numele. Ele sînt tot credințe,
N.B. și încă niște credințe de ordin inferior, care pot fi folosite numai pentru acțiunea materială; ele au doar valoarea unui instrument
N.B. tehnic. Credința de dragul credinței, dogma religioasă, ideologia metafizică sau morală le sînt cu mult superioare. În orice caz, ele n-au de ce să se jeneze în fața științei, pentru că situația ei privilegiată s-a prăbușit.

N.B. Și, într-adevăr, majoritatea pragmatiștilor se grăbesc să repună în drepturile ei, în opoziție cu experiența științifică, experiența morală, experiența metafizică și în special experiența religioasă...

[37] Pentru metafizicieni, aceasta este un adevărat chilipir. Paralel cu restaurarea religiei, pragmatismul contribuie la restaurarea metafizicii. După Kant și Comte, pozitivismul a cuprins treptat-treptat, în decursul secolului al XIX-lea, aproape întregul domeniu al cunoașterii...

[39–40] Așadar, poziția pragmatistă, ca și celelalte poziții, care, fără să fie atît de filozofice, de originale și de interesante, duc totuși la concluzii asemănătoare, au totdeauna drept consecință reabilitarea vechilor forme de orientare ale gîndirii omenești, pe care, începînd de la jumatatea secolului al XVIII-lea, pozitivismul științific le-a făcut în mod victorios să dea înapoi, – reabilitarea religiei, a metafizicii, a dogmatismului moral, adică, în fond, a autoritarismului social. Iată de ce acesta este unul dintre cei doi poli între care oscilează întreaga gîndire contemporană, întreaga filozofie contemporană. Acesta este polul reacțiunii dogmatice, al spiritului autoritarismului în toate formele sale.

Dimpotrivă, polul opus al gîndirii filozofice moderne, atitudinea pur științifică, care deduce practica din cunoștințe și de aceea subordonează totul științei, se caracterizează mai ales prin tendința spre emancipare și eliberare. Prin aceasta se și recunosc inovatorii. Ei sînt moștenitorii spiritului Renașterii; ei au ca părinți și ca educatori direcți pe filozofii și pe savanții secolului al XVIII-lea, ai marelui secol al eliberării, despre care Mach a spus pe bună dreptate: «Acela care, fie și numai prin intermediul literaturii, a putut să participe la acest avînt și la această eliberare păstrează toată viața un sentiment de melancolic regret pentru secolul al XVIII-lea». !!?

§ 8. METODA. – REZUMAT ȘI CONCLUZII

[48–49] Va fi vorba de *însemnătatea* ei *obiectivă* [a științei]. Unii vor crede că ea este incapabilă să epuizeze întreaga realitate care constituie obiectul ei, chiar dacă admit că din anumite puncte de vedere ea e necesară...

CAPITOLUL AL II-lea

PROBLEMA NUMĂRULUI ȘI A ÎNTINDERII. PROPRIETĂȚILE CANTITATIVE ALE MATERIEI

§ 2. VECHEA DISCUȚIE DINTRE EMPIRISM ȘI APRIORISM

[55] Dar eliminarea oricărui element empiric nu este și ea o limită care nu poate fi atinsă? Matematicianul, remarcă raționaliștii, ar putea să mărească mai departe bogățiile științei sale chiar dacă lumea materială ar dispărea pe neașteptate. Da, indiscutabil, dacă ea ar dispărea acum; dar ar fi putut el să creeze matematica dacă lumea materială n-ar fi existat niciodată?...

§ 3. FORMA ACTUALĂ A PROBLEMEI FILOZOFICE A NUMĂRULUI ŞI ÎNTINDERII. POZIŢIA «NOMINALISTĂ» ŞI CEA «PRAGMATISTĂ»

[61—62] Bergson, care, poate, mai mult decît oricare altul a contribuit la răspîndirea acestor idei în literatura filozofică, n-ar accepta fără rezerve cuvîntul «artificiu». În ochii lui, ştiinţa este ceva mai mult şi mai înalt decît un simplu artificiu faţă de materie. Dar materia nu este pentru el realitatea adevărată; ea este o realitate diminuată, regresivă şi moartă. Şi, faţă de realitatea adevărată, vie, spirituală şi creatoare, matematica şi ştiinţa în general nu mai pot avea decît un caracter artificial şi simbolic. În orice caz, rămîne în picioare faptul că pentru a exercita o influenţă asupra materiei, iar nu pentru a cunoaşte esenţa ei, a fost creată matematica de către intelect, acest prim instrument făurit sub presiunea nevoilor practice în faţa materiei...

Nu este oare matematica aceea care, mai mult decît toate celelalte ştiinţe, face ca în zilele noastre unele minţi să încline spre pragmatism şi spre acea sofistică a pragmatismului care este agnosticismul ştiinţific? Într-adevăr, tocmai în matematică ne simţim mai îndepărtaţi ca oriunde de concret şi real, şi mai apropiaţi de jocul arbitrar cu formule şi simboluri, atît de abstract încît pare gol...

§ 4. RAŢIONALISM, LOGICISM, INTELECTUALISM

[65] Spaţiul rigid şi omogen al geometrului este insuficient; este nevoie şi de spaţiul mobil şi eterogen al fizicianului. Mecanismul universal al naturii nu înseamnă că în materie nu există nimic în afară de geometrie. El poate, conform ipotezelor actuale, N.B. să însemne totodată că există şi eliberare sau transformare de energie sau mişcare a maselor electrice...

§ 5. IMPORTANŢA GENERALĂ A PROBLEMEI CANTITĂŢII: ÎN FOND, AICI SE PUNE PROBLEMA RAŢIUNII

[74] Mai întîi, nu încape îndoială că raţiunea, oricît de dezinteresată ar fi ea, are o funcţie utilitară. Savanţii nu sînt nici mandarini şi nici diletanţi. Şi pragmatismul are dreptate cînd subliniază utilitatea raţiunii, utilitatea ei excepţional de mare. Dar nu greşeşte el oare cînd afirmă că raţiunea n-are altă funcţie decît cea utilitară? N-ar putea oare raţionaliştii să obiecteze, şi pe bună dreptate, că utilitatea raţiunii se explică tocmai prin faptul că, deducînd propoziţii din propoziţii, ea deduce N.B. totodată unele din altele raporturile dintre faptele naturii?

Ea ne permite astfel să ne exercităm influenţa asupra acestor fapte, şi nu pentru că acesta ar fi scopul ei, ci ca o consecinţă. Logica şi ştiinţa cantităţii, create de intelect atunci cînd analizează pur şi simplu relaţiile percepute de el, îşi extind puterea lor asupra lucrurilor înseşi, pentru că relaţiile cantitative sînt totodată legi ale lucrurilor şi ale intelectului. Dacă a şti înseamnă a putea, lucrul acesta e adevărat nu pentru că, aşa cum cred pragmatiştii, ştiinţa a fost creată de nevoile noastre practice şi pentru ele, astfel că întreaga valoare a raţiunii noastre constă doar în utilitatea ei, ci pentru că raţiunea noastră, învăţînd să cunoască lucrurile, ne oferă mijloacele de a ne exercita influenţa asupra lor... N.B.

§ 6. IDEILE MATEMATICIANULUI POINCARÉ

[75—79] Marele matematician Poincaré* insistă în mod deosebit asupra acestui caracter arbitrar al matematicii. N.B.

Fireşte, matematica noastră corespunde pe deplin realităţii, în sensul că ea este adaptată la exprimarea simbolică a anumitor relaţii ale realului; la drept vorbind, ea nu ne-a fost sugerată de experienţă, experienţa i-a servit intelectului doar ca pretext pentru crearea ei. Dar matematica noastră, în forma în care s-a constituit treptat pentru exprimarea comodă a ceea ce aveam nevoie să exprimăm, este numai una dintre infinit de multele matematici posibile sau, mai exact, un caz particular al unei matematici mult mai generale la care s-au străduit să se ridice oamenii de ştiinţă ai secolului al XIX-lea. Dîndu-ne bine seama de acest lucru, noi ne-am explicat imediat că matematica, prin esenţa şi natura ei, este absolut independentă de aplicarea pe care o capătă în experienţă şi, prin urmare, este absolut independentă de experienţă. Ea este o creaţie liberă a intelectului, cea mai pregnantă manifestare a forţei lui creatoare. Poincaré

Axiomele, *postulatele*, *definiţiile*, *convenţiile* — toate acestea sînt, în fond, nişte sinonime. De aceea oricare dintre matematicile ce pot fi imaginate poate duce la concluzii care, exprimate în mod convenabil cu ajutorul unui sistem adecvat de convenţii, ar fi absolut la fel de aplicabile la real...

---

* Poincaré: *La Science et l'Hypothèse*, livre I (Paris, Flammarion).

Această teorie prezintă o critică justă a raţionalismului absolut şi chiar a raţionalismului atenuat al lui Kant. Ea ne arată că nu era de loc nevoie ca intelectul să elaboreze cu o necesitate ineluctabilă tocmai acea matematică atît de bine adaptată pentru transmiterea experienţei noastre; cu alte cuvinte, matematica nu este expresia unei legi universale a realităţii, oricare ar fi concepţia noastră despre realitate (se înţelege, aceea care ne este dată), fie ea carteziană, kantiană sau oricare alta. Dar la Poincaré această concluzie are absolut alt sens decît *în pragmatism*.

Unii pragmatişti şi chiar toţi comentatorii lui Poincaré pe care am avut ocazia să-i citesc, după părerea mea, n-au înţeles de loc teoria lui. Avem în acest caz un minunat exemplu de denaturare prin interpretare. Ei au făcut din Poincaré — în acest punct, ca şi în altele, unde eroarea lor este şi mai mare — un pragmatist cu anticipaţie... Pentru pragmatist nu există gîndire pur contemplativă şi dezinteresată, nu există raţiune pură. Există numai gîndire care vrea să pună stăpînire pe lucruri şi, în acest scop, denaturează reprezentarea pe care şi-o face despre ele pentru a-şi asigura cea mai mare comoditate. Ştiinţa şi raţiunea sînt slujnicele practicii. La Poincaré însă, dimpotrivă, gîndirea este luată, într-o anumită măsură, în sensul aristotelic al cuvîntului. Gîndirea gîndeşte, raţiunea raţionează pentru propria sa satisfacţie; apoi se dovedeşte, pe lîngă aceasta, că unele rezultate ale creaţiei ei inepuizabile ne pot fi folositoare şi în alte scopuri în afară de satisfacţia pur teoretică.

Poincaré şi Kant

Putem să nu acceptăm pe de-a-ntregul teoria lui Poincaré; dar nu trebuie s-o denaturăm pentru ca apoi să invocăm autoritatea lui. Nu s-a acordat suficientă atenţie legăturii ei cu kantianismul, din care a luat în întregime teoria judecăţilor sintetice apriori, dar cu rezerva (aici raţionalismul kantian i se pare lui Poincaré prea rigid) ca aceste judecăţi sintetice apriori, pe care se bazează întreaga noastră matematică (euclidiană), să nu fie considerate singurele postulate posibile şi necesare ale matematicii raţionale...

§ 7. RAPORTUL DINTRE ŞTIINŢELE MATEMATICE ŞI CELELALTE ŞTIINŢE ALE NATURII

[80] Acordă oare teoria lui Poincaré experienţei însemnătatea pe care, după cît se pare, o are? Ciudată chestiune! Aş vrea să le spun pragmatiştilor, care în permanenţă au folosit

această teorie în scopurile lor şi s-au servit de numele autorului ei ca de o piesă de artilerie, că eu găsesc în ea foarte puţin pragmatism... N.B.

§ 8. INDICAŢII ÎN LEGĂTURĂ CU EVOLUŢIA GENERALĂ A METODEI ŞI CUNOŞTINŢELOR ŞTIINŢIFICE

[87] Şi, dacă ştiinţa se dezvoltă apoi datorită utilităţii sale materiale, nu trebuie să uităm că numai în virtutea utilităţii ei pentru intelect şi pentru satisfacţia dezinteresată a raţiunii, care tinde să cunoască lucrurile, ea s-a eliberat la începuturile ei de empirismul grosolan, devenind astfel o adevărată ştiinţă. Ea ne oferă la început cunoaşterea realităţii şi abia după aceea ne permite să acţionam asupra ei. Şi ea trebuie neapărat să ne dea *mai întîi* cunoaşterea, pentru ca *după aceea* să ne permită să acţionăm...

§ 9. IDEILE LUI MACH, RAŢIUNEA ŞI ADAPTABILITATEA GÎNDIRII

[90—91] Nu ne dă oare aceasta o indicaţie preţioasă în ce priveşte esenţa şi însemnătatea logicii şi a gîndirii raţionale, a căror emanaţie pură a fost considerată totdeauna matematica? Şi, poate, şi în ceea ce priveşte esenţa şi însemnătatea raţiunii? nu sîntem aici departe de gîndirea lui Mach, care adesea a fost declarat şi el pragmatist cu anticipaţie. N.B.

El ni se pare a fi mult mai aproape de raţionalism — în sensul în care, după părerea noastră, trebuie conceput de acum înainte acest termen —, de raţionalismul care nu exclude de loc o istorie psihologică a raţiunii cu drumurile ei sinuoase, şi, ceea ce e principal, nu micşorează cu nimic rolul experienţei, întrucît raţiunea nu este altceva decît experienţa codificată şi totodată codul necesar şi universal al oricărei experienţe, aşa că trebuie să ţinem seama în acelaşi timp şi de momentul evoluţiei, şi de organizarea psihologică a omului...

[93—96] Vedem astfel că raţiunea, supusă unei analize abstracte în conştiinţa fiinţei raţionale, este capabilă să concorde — cu ajutorul principiilor descoperite în ea şi al dezvoltării lor ideale — cu legile mediului înconjurător şi să le exprime. Vedem mai departe că, date fiind însuşirile noastre şi acelea ale mediului, raţiunea nu poate fi altceva decît ceea ce este; prin urmare, ea posedă în realitate, aşa cum afirmă raţionaliştii, necesitate şi universalitate. Ea este chiar, într-un anumit sens, absolută, dar numai că nu în sensul în care este înţeles acest cuvînt de raţionalismul tradiţional. Pentru acest raţionalism, el înseamnă că lucrurile există aşa cum le concepe raţiunea. Din punctul

!! nostru de vedere însă, dimpotrivă, nu ştim cum există în sine lucrurile, şi, din moment ce relativismul kantian sau pozitivist
!! afirmă acest lucru, el îşi are raţiunea de a fi...

N.B. Numărul şi întinderea, cu tot caracterul lor abstract, decurg din natura realului, pentru că realitatea este multi-
Compară 93—94 plicitate şi întindere şi pentru că relaţiile dintre lucruri sînt relaţii *reale* care decurg din natura lucrurilor. !

Matematica, îndepărtîndu-se treptat de spaţiile accesibile percepţiei senzoriale şi ridicîndu-se pînă la spaţiul geometric, nu se depărtează totuşi de spaţiul real, adică de adevăratele relaţii dintre lucruri. Ea mai degrabă se apropie de ele. Potrivit datelor obţinute de psihologia modernă, fiecare dintre simţurile noastre pare a ne da, *în felul său*, întinderea şi durata (adică anumite legături şi conexiuni ale realului). Percepţia începe să elimine acest moment subiectiv, care depinde de individ sau de particularităţile întîmplătoare ale structurii speciei: ea construieşte un spaţiu omogen şi unic şi o durată uniformă, aceste sinteze în care se îmbină toate reprezentările noastre senzoriale diverse despre întindere şi curgere. De ce n-ar con-
N.B. tinua munca ştiinţifică să efectueze această mişcare spre obiectivitate? În orice caz, rigurozitatea ei, precizia ei, universalitatea (sau necesitatea ei, ceea ce este acelaşi lucru) constituie o mărturie în favoarea obiectivităţii rezultatelor ei. Prin urmare, numărul, ordinea, întinderea, în ciuda deprinderilor criticiste şi subiectiviste ale gîndirii noastre, pot fi considerate ca însuşiri ale lucrurilor, adică relaţii reale, şi cu atît mai reale cu cît ştiinţa le eliberează treptat de denaturările individuale şi subiective cu care ele ne-au fost date la început în senzaţiile concrete nemijlocite. Ceea ce rămîne după toate aceste abstracţii nu trebuie oare, în acest caz, să fie cu deplin temei considerat drept conţinutul real şi permanent care se impune fiinţelor de orice specie cu aceeaşi necesitate, pentru că el nu depinde nici
N.B. de individ, nici de moment, nici de punctul de vedere?...

§ 10. CE NE ÎNVAŢĂ MATEMATICA

[97—98] Psihologia, la rîndul ei, ne arată că
senzaţia = ultima toate senzaţiile noastre (aceste date nemijlocite şi ultime ale experienţei) au o însuşire: extensibilitatea sau întinderea...

Spaţiul geometric este rezultatul unei interpretări abstracte a spaţiului optic, interpretare care, neluînd în considerare însuşirile individuale, generalizează şi face mai accesibile pentru intelect raporturile pe care le implică acest spaţiu optic. Noi am completa cu plăcere ideea lui Mach cu afirmaţia că scopul acestei operaţii este de a da acestor raporturi expresia cea mai precisă şi mai exactă, expresia universală şi necesară şi, prin urmare, obiectivă. Mach + obiectivitatea

[100] Aşadar, matematica ne arată raporturile dintre lucruri din punctul de vedere al ordinii, numărului şi întinderii.

Analizînd raporturile reale care există între lucruri, intelectul nostru capătă în mod firesc capacitatea de a forma raporturi analoge, datorită asociaţiilor prin asemănare. De aceea el poate inventa şi combinaţii care nu există în realitate, pornind de la cele care există în realitate. Formînd, la început, noţiuni care sînt copii de pe real, noi putem apoi să formăm noţiuni care sînt modele, cum spune Taine într-un sens oarecum diferit. !!!

§ 11. REZUMAT ŞI CONCLUZII

[103—105] Raţionalismul absolut are, pare-se, deplin temei să afirme, printr-un fel de realism idealist, că legile raţiunii coincid cu acelea ale lucrurilor. Dar nu greşeşte el oare cînd rupe raţiunea de lucruri şi crede că numai în ea însăşi şi într-o splendidă izolare poate raţiunea să ia cunoştinţă de legile care guvernează lucrurile? N.B.

Da, analiza raţiunii coincide ca volum cu analiza naturii. Da, matematica, ocupîndu-se de prima, se ocupă totodată şi de cea de-a doua sau, dacă vreţi, dă unele elemente necesare pentru cea de-a doua. Dar nu e oare mai simplu să explicăm acest lucru prin faptul că activitatea noastră psihică se formează prin adaptarea la mediul şi la condiţiile practice în care ea trebuie să se exercite?... N.B.

De aceea, dacă între raţionalismul absolut şi teoria, schiţată mai sus, în legătură cu geneza noţiunilor matematice este o mare deosebire, în problema valorii şi competenţei matematicii ajungem, dimpotrivă, la concluzii foarte apropiate: această valoare şi această competenţă sînt *absolute*, în sensul omenesc al cuvîntului. În ceea ce priveşte sensul ×

supraomenesc şi punctul de vedere transcendental, mărturisesc că n-am pătruns încă în secretul lui şi că el mă interesează prea puţin. Dacă se poate ajunge la o înţelegere omenească a lucrurilor, la o traducere a lor exactă în limba omului, este suficient pentru mine...

Fericita cale de mijloc !!

Nu este oare, această concluzie, superficială şi prea meschină? Pragmatismul, după părerea mea, cade în cealaltă extremă, diametral opusă celei în care a căzut raţionalismul tradiţional. Acesta a luat punctul final drept punct de plecare şi a trecut însuşirile rezultatului asupra începutului. Pragmatismul, dimpotrivă, apropie punctul final de punctul de plecare, pînă la completa lor contopire, şi atribuie rezultatului însuşirile începutului. Nu este oare mai raţional să credem că matematica, apărînd pe terenul antropomorfismului utilitar, a spart treptat cercul subiectiv al acestui prim orizont? Printr-o analiză tot mai perfectă, ea a ajuns la unele corelaţii reale, obiective, universale şi necesare ale lucrurilor.

[107] Ea îşi are fundamentul ei în natura lucrurilor, tot aşa ca şi raţiunea şi logica noastră, a căror aplicare particulară este şi care, în fond, s-au format în mod analog.

Ce importanţă are pe ce cale am abordat realitatea dacă, cercetînd-o pas cu pas, ajungem pînă la urmă s-o cuprindem din toate părţile?

CAPITOLUL AL III-lea

PROBLEMA MATERIEI

§ 1. ISTORICUL ŞI SITUAŢIA ACTUALĂ A PROBLEMEI MATERIEI

[109—111] Mai întîi, după insuccesul filozofilor «fizicieni», marea tradiţie filozofică a grecilor, în frunte cu eleaţii şi cu Platon, pune la îndoială însăşi existenţa materiei. Materia este numai o aparenţă sau, cel mult, o limită minimă a existenţei; ştiinţa lucrurilor materiale nu poate fi, la rîndul ei, decît o ştiinţă cu totul relativă, adevărata ştiinţă fiind numai aceea a lucrurilor spirituale. Astfel, problema materiei începe să fie rezolvată prin înlăturarea a însăşi acestei probleme. Materia poate exista numai ca margine indeterminabilă a spiritului şi ca funcţie a lui, iar tot ceea ce se referă la materie este ceva de ordin inferior...

N.B

N.B.

În felul acesta, discuţiile despre realitatea lumii exterioare, despre idealism, spiritualism, materialism, mecanicism, dinamism fac tot mai mult impresia unui joc desuet şi steril, care trebuie să fie lăsat pe seama filozofiei clasice, dîndu-i acestei expresii sensul pe care i-l dădea Taine: acela al unei filozofii pentru cursul superior de liceu...

[113] Materialismul vulgar împrumută de la ea [de la fizică] tot ce este temeinic şi, în acelaşi timp, tot ce este exagerat şi monstruos. Ce chilipir pentru spiritul religios dacă va putea să demonstreze că fizica *nu ştie nimic* despre lucrurile asupra cărora ea ne permite să acţionăm şi că explicaţiile ei nu sînt cîtuşi de puţin explicaţii! N.B. N.B.

§ 2. CRIZA FIZICII LA SFÎRŞITUL SECOLULUI AL XIX-lea: FIZICA ENERGETICĂ

Şi, într-adevăr, în timp ce această speranţă filozofică se năştea şi creştea în mintea credincioşilor instruiţi şi sinceri, în fizică totul părea făcut pentru a contribui la justificarea şi la realizarea ei... N.B.

[114—117] Împotriva acestei fizici mecaniciste tradiţionale se ridică noua fizică, fizica energetică. — «Se ridică împotrivă» — este oare justă această expresie? În privinţa unui mare număr de fizicieni ar fi, poate, mai just să se spună: «este folosită fără discernămînt» (după cum e cazul) alături de metoda mecanicistă.

Într-adevăr, energia nu este altceva decît capacitatea de a produce un lucru mecanic — aceasta este o noţiune mecanică, care întotdeauna poate fi evaluată în mod mecanic, adică N.B. cu ajutorul mişcării şi al ştiinţei despre mişcare. Helmholtz, Gibbs şi mulţi alţii, adăugînd la mecanică un nou capitol, care o generaliza în aplicările ei la realităţile fizice, nu au rupt de loc cu tradiţiile mecaniciste. Ei nu doreau nimic altceva şi, de fapt, n-au făcut nimic altceva decît să corecteze şi să dezvolte mai departe concepţia mecanicistă, în concordanţă cu succesele fizicii, aşa cum s-a făcut întotdeauna de la Galileu şi Descartes încoace... N.B.

Aşadar, expresia «energetică» are, în primul rînd, un sens potrivit căruia ea constituie o parte a fizicii, aşa cum este ea recunoscută de toţi savanţii. Adăugăm că în Franţa această parte a fizicii este numită de cele mai multe ori *termodinamică*, şi, deşi acest cuvînt are un sens etimologic prea îngust pentru

! conținutul pe care-l desemnează, el prezintă avantajul că înlătură posibilitatea oricăror confuzii create de multiplele sensuri ale cuvîntului «energetică».

Al doilea sens în care se întrebuințează acest cuvînt nu se mai referă la o anumită parte a fizicii, ci la *teoria generală a fizicii, luată în ansamblu*...

Această lege nu era incompatibilă cu mecanicismul. Acesta putea să afirme cu deplin temei că diferitele manifestări ale energiei nu sînt, în fond, decît diferite fenomene provocate de una și aceeași realitate fundamentală: mișcarea...

[120—123]... Unii fizicieni au refuzat să vadă în fizică o simplă continuare a mecanicii clasice. Ei au vrut să scuture jugul tradiției, găsind, ca orice revoluționari adevărați, că ea e prea îngustă și prea tiranică. De aici tendința spre o critică minuțioasă și apoi spre revizuirea principiilor fundamentale ale mecanicii. Din aceste eforturi a apărut o nouă concepție despre fizică, care nu e, poate, atît de opusă celei anterioare, așa cum s-a spus uneori, dar care în orice caz introduce în ea profunde schimbări.

În general, se poate spune că, găsind în mecanica clasică o bază insuficientă pentru fizică, ea [fizica] a încetat să vadă în N.B. fenomenele fizice ceea ce văzuse întotdeauna pînă atunci: diferite moduri ale mișcării, care alcătuiesc tocmai obiectul de studiu al mecanicii clasice. Pînă atunci, a explica un fenomen fizic, a-l studia însemna a-l reduce la formele mișcării, N.B. la mișcarea maselor materiale, a atomilor sau la vibrațiile unui mediu de transmisie universal: eterul. În felul acesta, orice explicație fizică putea fi expusă în mod schematic cu ajutorul geometriei mișcării.

Noua concepție, pe care au vrut acum unii s-o substituie celei anterioare, consta mai întîi într-o respingere absolută a tuturor acestor reprezentări figurative, a acestor «modele mecanice», cum spun englezii, fără de care altădată nu exista o adevărată fizică. Mach le califică cu asprime drept o simplă «mitologie». Ca orice mitologie, ea este ceva pueril; ea ne putea fi folositoare atunci cînd nu știam să privim lucrurile în față; !! dar cine poate să meargă singur n-are nevoie de cîrje. Să azvîrlim deci încolo cîrjele atomismului și vîrtejurile eterului! Fizica, ajungînd la maturitate, nu mai are nevoie de imagini grosolane pentru cinstirea zeilor ei. Limbajul abstract al matematicii este singurul în stare să exprime în modul cuvenit rezultatele experienței. Numai el va ști să ne comunice cu cea mai strictă exactitate ceea ce există, fără să adauge sau să disimuleze ceva. Mărimile definite algebric, iar nu geometric

şi cu atît mai puţin mecanic; variaţia valorilor numerice măsurată cu ajutorul unei scări convenţionale, iar nu schimbările percepute senzorial, măsurate cu ajutorul deplasărilor în spaţiu în raport cu un oarecare punct iniţial, acestea sînt materialele noii fizici: aceasta este fizica *noţiunilor*, în opoziţie cu fizica mecanicistă sau figurativă... N.B.

Această nouă teorie generală a fizicii, pe care a întrevăzut-o Rankine încă din 1855, a fost elaborată mai ales de Mach, Ostwald şi Duhem. «Scopul oricărei ştiinţe este de a înlocui experienţa cu operaţii intelectuale cît mai scurte posibil», spune Mach; această formulă poate fi pusă ca epigraf la Energetica ştiinţifică... N.B.

§ 3. INTERPRETAREA FILOZOFICĂ A ENERGETICII

[127] E clar cum ar putea o filozofie care vrea să reducă la zero argumentele scoase din ştiinţă contra unor anumite dogme şi contra poziţiei religioase în general să tragă unele foloase din această ingenioasă interpretare. Dv. opuneţi anumite adevăruri fizice anumitor credinţe? Dar se ştie că fizica nouă urmăreşte un singur lucru: ea vrea să revină la reprezentările marii epoci a credinţei. După un avînt furtunos de trei secole, ea se întoarce, ca fiul risipitor, la casa părintească a tomismului celui mai ortodox. N.B.

Şi ceea ce este mai grav este că un savant remarcabil, cunoscut prin precizia şi eleganţa matematică a lucrărilor sale şi mai ales prin propaganda activă făcută de el ideilor noii fizici, prin forma uimitor de clară, specific franceză, în care le expune şi prin minunatele generalizări în domeniul mecanicii energetice, acest savant a socotit şi el că e posibil să adere la această interpretare filozofică a noilor teorii ştiinţifice. Vorbim de Duhem. Desigur, el a căutat cu acest prilej să delimiteze cu toată stricteţea concepţiile sale ştiinţifice de reprezentările sale metafizice... !!

[130—134] Dezvoltînd acest punct de vedere, noua filozofie a putut aproape imediat să deducă din încercările contemporane de a reforma fizica caracterul pur descriptiv, care nu pretinde să explice nimic, al acestei fizici. Dar acest procedeu face tocmai jocul «fideismului». Ştiinţa nu este în stare să treacă dincolo de calităţi; prin urmare, ea trebuie să se limiteze la descrierea lor. Ea trebuie să fie o simplă analiză a senza- N.B.

ţiilor, ca să folosim o expresie a lui Mach, pe care filozofia noastră nouă se teme însă s-o adopte în adevăratul ei sens, care are un caracter cu totul «scientist».

În literatura contemporană se pot întîlni destul de des — în expuneri cu totul diferite în ce priveşte calitatea — consideraţii de felul acesta: ştiinţele despre materie nu ne spun nimic despre real, deoarece materia, aşa cum o înţeleg ele, materia însăşi, în sensul vulgar al cuvîntului, nu există. Chiar o simplă percepţie comună denaturează realitatea exterioară. Ea o construieşte în întregime *conform nevoilor activităţii noastre. Ştiinţa* prelucrează apoi mai departe aceste materiale brute. Ceea ce ea ne arată sub denumirea de materie este numai o schemă grosolană, în care toată bogăţia vie a realului a fost cernută prin sita legilor ştiinţifice, sau un amestec eterogen de elemente abstracte, izolate sau îmbinate în mod arbitrar şi inventate în întregime de noi. Prin aceasta se eliberează calea pentru justificarea celor mai mistice forme ale idealismului... — N.B.

Fără să ne oprim asupra acestor erori extreme, se poate totuşi observa, chiar şi la minţile serioase şi cultivate, tendinţa de a face ştiinţelor fizice o critică de genul celei pe care Poincaré, în ciuda protestelor energice formulate de el însuşi, a făcut-o ştiinţelor matematice. Din acest punct de vedere, fizica reprezintă, ca şi matematica, un limbaj simbolic al cărui scop nu este decît să facă lucrurile mai inteligibile, făcîndu-le mai simple şi mai clare, mai lesne de comunicat şi, ceea ce e principal, mai uşor de mînuit în practică. A face inteligibil înseamnă, prin urmare, a denatura sistematic reprezentările concrete obţinute nemijlocit de noi din realitate, pentru a folosi mai bine această realitate în vederea satisfacerii nevoilor noastre. — N.B.

Caracterul inteligibil şi raţional nu are nimic comun cu natura lucrurilor; el este numai un instrument de acţiune. — N.B.

§ 4. CRITICA CRITICII ACTUALE A FIZICII

Această interpretare a ştiinţei fizice, cu toate că imensa majoritate a fizicienilor au păstrat faţă de ea o tăcere plină de dispreţ, nu poate fi trecută cu vederea de critica filozofică. Dacă savanţii au dreptul să spună: cîinii latră, caravana trece, critica filozofică, care în mod necesar se interesează de semnificaţia socială şi educativă a doctrinelor, este obligată să se oprească asupra acestui fapt. — N.B.

[136–138] Majoritatea adepţilor noii filozofii se adresează exclusiv savanţilor care sînt adepţi ai fizicii energetice şi adversari hotărîţi ai fizicii mecaniciste. Dar adepţii extremişti ai fizicii energetice reprezintă, în general, în rîndurile fizicienilor o minoritate cu totul neînsemnată. În majoritatea lor, fizicienii continuă să fie mecanicişti: ei modifică, desigur, reprezentările mecaniciste pentru a le pune de acord cu noile descoperiri, fiindcă ei nu sînt, bineînţeles, nişte scolastici. Dar ei încearcă tot timpul să prezinte şi să explice fenomenele fizice cu ajutorul mişcărilor accesibile percepţiei senzoriale. N.B.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că, chiar dacă energetica a dat o serie de teorii şi expuneri elegante, aproape toate marile descoperiri din ultima vreme le datorăm fizicienilor mecanicişti, toate aceste descoperiri fiind legate de încercările de a-şi reprezenta structura materială a fenomenelor. Asupra acestui argument e cazul să reflectăm.

Căutînd să dea fizicii teoretice o rigurozitate geometrică, energetica a hotărît pur şi simplu s-o transforme într-o expunere mai concisă şi mai economicoasă a rezultatelor experimentale; dar poate teoria fizicii să fie redusă la un simplu instrument de expunere economicoasă? Poate ea să izgonească complet ipoteza din ştiinţă, care întotdeauna a fost fecundată de ipoteză? Nu trebuie ea să se orienteze în permanenţă spre descoperirea realului cu ajutorul teoriilor, care, după cum vedem din teoriile mecaniciste, sînt întotdeauna anticipări ale experienţei, încercări de a-şi reprezenta limpede realul?

Nu rezultă oare de aici că a construi o filozofie a fizicii sprijinindu-te exclusiv pe fizicienii pur energetişti înseamnă a reduce într-un mod straniu baza pe care trebuie clădită această filozofie? Noua filozofie se adresează în fond, pentru confirmarea ideilor sale, numai acelora care ar putea să se pronunţe în favoarea ei, dar aceştia alcătuiesc o minoritate infimă. Acesta este, fireşte, un expedient comod, dar totuşi un expedient.

Dar se pronunţă aceştia în favoarea ei, aşa cum îşi închipuie ea? Este mai mult decît îndoielnic. Aproape toţi savanţii la care se referă pragmatismul sau aşa-zisul nominalism, inclusiv Poincaré, au făcut rezerve serioase în această privinţă. Să ne adresăm acum acestor savanţi.

§ 5. CE GÎNDESC FIZICIENII CONTEMPORANI

[138—144] Fizica este, aşadar, o ştiinţă a realului, şi, dacă ea caută să exprime acest real într-un fel «comod», ea exprimă totuşi întotdeauna realul. «Comoditatea» constă numai în mijloacele de exprimare. Dar ceea ce se ascunde în dosul acestor mijloace, pe care mintea le poate varia căutîndu-le pe cele mai comode, este «necesitatea» legilor naturii. Această necesitate nu este stabilită în mod arbitrar de mintea omului. Dimpotrivă, ea o leagă, închizînd într-un cadru îngust mijloacele ei de exprimare. Cu o exactitate limitată doar de aproximaţiile datelor experienţei şi de neînsemnatele deosebiri care există întotdeauna între fenomenele fizice subordonate uneia şi aceleiaşi legi, pentru că ele nu sînt niciodată identice, ci numai foarte asemănătoare, legea naturii nu este dictată din afară şi de către lucrurile înseşi: ea exprimă un raport real între lucruri.

Duhem ne va mai spune că experienţa fizicianului nu trebuie considerată ca o copie a realităţii. Orice experienţă fizică constă în măsurări, iar măsurările presupun o mulţime de convenţii şi teorii...

Acest adevăr Duhem nu-l va putea contesta niciodată teoremelor fizicii: ele reprezintă o descriere a realului. Mai mult chiar: teoria fizică nu numai că ne oferă o descriere exactă a realului, dar reprezintă o descriere ordonată a acestuia, deoarece ea tinde mereu spre o clasificare naturală a fenomenelor fizice — spre o clasificare naturală, adică spre una care să reproducă ordinea naturii. Nici un dogmatic, fie el Descartes, Newton sau Hegel, n-a cerut vreodată mai mult...

ha-ha!!

De altfel, dacă acesta [Duhem] crede în necesitatea existenţei unei metafizici alături de ştiinţă, atunci de ce se alătură el neapărat metafizicii tomiste? Pentru că i se pare că ea concordă mai bine cu concluziile fizicii...

«Scientismul» lui Ostwald este foarte apropiat de poziţia marelui mecanicist vienez Mach, care, din această cauză, refuză chiar să fie considerat filozof.

N.B.

Senzaţia este absolutul. Prin intermediul senzaţiilor noastre cunoaştem realitatea. Dar ştiinţa este analiza senzaţiilor noastre. A analiza senzaţiile înseamnă a descoperi raporturile exacte dintre ele, a descoperi ordinea naturii, luînd această expresie în sensul ei cel mai obiectiv, căci ordinea naturii nu este altceva decît ordinea senzaţiilor noastre...

N.B.

În articolele lor critice împotriva lui Mach, raționaliștii îi reproșează uneori că manifestă tendință spre pragmatism. El este învinuit de relativism sceptic. N.B.

Senzația este, evident, ceva omenesc. Totuși ea este absolutul, și adevărul omenesc este un adevăr absolut, pentru că el este pentru om adevărul integral și singurul adevăr, adevărul necesar.

[147] Se poate presupune existența microbilor, chiar dacă ei rămîn nevăzuți pînă în momentul în care sînt descoperiți de un reactiv. De ce nu avem dreptul să presupunem o structură a materiei care va putea fi cîndva descoperită de experiență?

§ 6. MATERIA DIN PUNCTUL DE VEDERE AL FIZICII CONTEMPORANE: PRIVIRE GENERALĂ

[148—150] Ce sens are în acest caz campania începută de Brunetière și continuată de mințile religioase, care sînt, ce-i drept, sincere, dar care doresc să distrugă tot ceea ce ar putea să constituie pentru ele o piedică — ce sens are această campanie care duce, dacă nu la pragmatism, apoi în orice caz la o anumită formă de pragmatism?...

La fel cum în matematică desemnăm prin termeni de ordine, de număr și de spațiu anumite grupuri de relații, de care depind senzațiile noastre, și la fel cum științele matematice au ca obiect aceste relații, tot așa desemnăm prin termenul, foarte general, de materie un mare număr de alte relații, mult mai complexe, de care de asemenea depind senzațiile noastre. Fizica studiază aceste relații. Tocmai acest lucru vrem să-l exprimăm cînd spunem că fizica este o știință a materiei... N.B.

[152] Multora ar putea să li se pară firească ideea că obiectul fizicii îl constituie *elementele* care pot fi cuprinse de aceste relații, dîndu-le un conținut real și parcă *umplîndu-le*. Tocmai aceasta a fost ideea lui Spencer cînd a procedat la clasificarea științelor. Dar această idee nu mi se pare prea fericită. Elementele realității sînt constatate de noi direct, nemijlocit, ca ceva ce nu poate să nu existe.

Existența lor nu are nevoie de vreo justificare. Aici nu e cazul să se pună întrebarea dacă este posibil ca ele să fie altfel decît sînt. A afirma așa ceva înseamnă a restaura vechiul idol metafizic al lucrului în sine, adică, în fond, verbalismul deșert într-o formă sau alta. Experiența trebuie pur și simplu acceptată. Ea își servește sieși drept justificare, căci pentru un spirit pozitiv ea este, în sfera științei, o justificare a oricărei afirmații.

N.B.
Esența agnosticismului lui Rey

N.B. [154–155] Prin urmare, critica agnosticistă a științei este totuși justă? Și există oare un lucru în sine inaccesibil științei? etc. etc. Avem din nou în fața noastră metafizica cu inevitabilul ei joc de cuvinte! Să încercăm sa vedem lucrurile cît mai clar.

Dacă a fi *relativ* înseamnă a avea de-a face cu *relații*, atunci fizica este *relativă*. Dar dacă a fi relativ înseamnă a fi incapabil de a patrunde în fondul lucrurilor, atunci fizica, așa cum o înțelegem noi, nu mai este relativă, ci absolută, pentru că fondul lucrurilor, la care ajunge inevitabil analiza atunci cînd le explică, îl constituie relațiile sau, mai exact, sistemul de relații de care depind senzațiile noastre. Senzațiile, datul, sînt impregnate de subiectivitate: fulgerări fugitive, ele sînt produse de un sistem de relații care, probabil, nu se va mai repeta niciodată într-o formă absolut identică și care determină starea mea și aceea a mediului în momentul considerat. Dar aici intervine savantul și desprinde universalul din care e alcătuit acest moment individual, legile a căror expresie complexă este el, relațiile care au făcut din el ceea ce este.

Toate legile științifice ne spun, în esență, de ce și cum datul este așa cum este, ce îl determină și îl creează, pentru că ele analizează relațiile de care depinde el. Și ele ne vor

ha-ha! da *adevărul omenesc absolut* cînd această analiză va fi completă, dacă în general ea poate fi completă.

§ 7. DATELE CONCRETE ALE FIZICII CONTEMPORANE

[156–161] Toate relațiile de care depind transformările și degradările, difuzarea sau dispersarea energiei sînt grupate în teoria fizică generală care poartă denumirea de energetica.

N.B. Această teorie nu ne spune nimic despre natura energiilor analizate și, prin urmare, nici despre natura fenomenelor fizico-chimice. Ea descrie pur și simplu pe seama cui, în ce fel și în ce direcție se produce o schimbare fizică sau chimică a stării corpului respectiv.

Fizicienii energetiști susțin că este imposibil să mergem mai departe, că energetica ne oferă o explicație completă, necesară și suficientă a fenomenelor materiale, adică a ansamblului relațiilor

de care ele depind. Pentru a imprima mai multă obiectivitate concepţiilor lor, unii fac chiar din energie un fel de substanţă, care ar fi tocmai adevărata substanţă materială, cauza reală şi activă a tuturor senzaţiilor noastre, tipul după care trebuie să ne formăm reprezentarea noastră despre natură.

nostim mai este acest „pozitivist"!

Energia înlocuieşte aici corpusculele teoriilor atomiste. Ea joacă acelaşi rol şi are acelaşi fel de existenţă: ea este baza lucrurilor, natura lor ultimă, absolutul...

Mecaniciştii afirmă, dimpotrivă, că este posibil să se meargă mai departe. Energetica rămîne, după părerea lor, oarecum la suprafaţa lucrurilor, şi legile ei trebuie sau să se reducă la altele, mai profunde, sau, în orice caz, să le completeze, presupunîndu-le.

Şcolii mecaniciste îi aparţin, aşa cum s-a mai spus, imensa majoritate a fizicienilor, şi mai ales a fizicienilor experimentatori, cărora fizica le datorează cele mai recente succese ale ei.

Mecaniciştii versus energetică.

N.B.

Plus loin* decît energetica interpretată în mod materialist! (p. 157)[215]

Adepţii acestei şcoli critică, în primul rînd, noţiunea de energie şi arată că ea nu trebuie să fie ridicată, aşa cum se face de către unii, la rangul de esenţă fizică sau metafizică.

Energia unui sistem înseamnă numai capacitatea lui de a efectua un lucru mecanic: ea este potenţială, cînd nu produce un lucru mecanic ce poate fi constatat, şi actuală sau cinetică, în caz contrar. Prin urmare, noţiunea de energie este corelativă cu cea de lucru mecanic, care este o noţiune mecanică. În felul acesta, energia, pe cît se vede, nu poate fi obţinută în mod experimental fără să facem apel la mecanică şi la mişcare. Dar n-ar trebui oare în acest caz ca energetica, dacă vrea să dea o explicaţie inteligibilă a fenomenelor fizico-chimice, să se unească cu mecanica, să fie expusă într-o legătură de succesiune cu ea şi, prin urmare, să se împace cu analiza reprezentărilor mecanice?...

Mecanica, fizica şi chimia formează din acest punct de vedere un vast sistem teoretic, iar mecanica formează temelia acestui sistem, după cum mişcarea este esenţa ultimă a fenomenelor fizico-chimice.

* — Mai departe. *Nota trad.*

Mecaniciştii contemporani, bineînţeles, nu mai susţin că mecanica actuală, ca şi legile care guvernează transformările energiei, au ajuns să capete forma lor definitivă, că ştiinţa şi-a găsit temelia ei de nezdruncinat. Venind în contact cu critica energetistă, ei au abandonat — ceea ce constituie un succes pe care ştiinţa modernă îl datorează incontestabil acestei critici — dogmatismul îngust al vechilor concepţii mecaniciste şi atomiste. Ei cred că noile descoperiri trebuie să lărgească orizontul ştiinţific şi să introducă schimbări neîncetate în reprezentarea despre lumea exterioară. Nu asistăm noi oare, în ultimele cinci decenii, la restructurarea, aproape răsturnarea, mecanicii clasice? Vechiul cadru a fost depăşit în primul rînd datorită principiului conservării energiei (Helmholtz) şi principiului lui Carnot. Fenomenele radioactivităţii, permiţîndu-ne să pătrundem mai adînc în natura atomului, au dus la ideea posibilităţii structurii electrice a materiei şi a necesităţii de a completa principiile mecanicii clasice cu principiile electromagnetismului.

N.B.

Teoria electronică = „mecanicism"

Şi, într-adevăr, concepţia mecanicistă tinde acum să ia forma care e denumită acum teorie electronică. Electronii sînt ultimele elemente ale oricărei realităţi fizice. Aceste simple sarcini electrice sau chiar modificări ale eterului, dispuse simetric în jurul unui punct, reprezintă perfect, în virtutea legilor cîmpului electromagnetic, inerţia, adică însuşirea fundamentală a materiei. Aceasta nu este deci altceva decît un sistem de electroni. În funcţie de caracterul modificărilor eterului (modificări deocamdată necunoscute), electronii sînt pozitivi sau negativi; atomul material este alcătuit din unii şi din ceilalţi în număr egal sau, cel puţin, are sarcini pozitive şi negative egale, sarcina pozitivă aflîndu-se, după cît se pare, în centrul sistemului. Electronii negativi, sau, poate, nu toţi, ci numai o parte dintre ei, se mişcă în jurul celorlalţi, ca planetele în jurul Soarelui. Forţele moleculare şi atomice nu sînt deci altceva decît nişte manifestări ale mişcării electronilor, la fel ca diferitele forme de energie (lumina, electricitatea, căldura).

De aici rezultă o concluzie remarcabilă: noţiunea de conservare a masei (sau a cantităţii de materie), care, împreună cu noţiunea de inerţie, a stat la baza mecanicii, nu poate fi menţinută, după cît se pare, în mecanica electromagnetică, întrucît masa ponderabilă rămîne constantă numai la viteze mijlocii, mai mici de o zecime din viteza

luminii; dar, fiind în funcţie de viteză, ea va creşte o dată cu aceasta cu atît mai repede cu cît ne vom apropia de viteza luminii. Această ipoteză presupune existenţa fie a unor sarcini electrice cu diferite nume şi a eterului, fie numai a eterului, a cărui simplă modificare este electronul.

În sfîrşit, în zilele noastre lucrările doctorului Le Bon* şi ale unor fizicieni englezi ne permit, pe cît se pare, să tragem concluzia că nici cantitatea de materie şi nici chiar cantitatea de energie nu este constantă. Şi una, şi cealaltă reprezintă doar nişte relaţii care depind de starea eterului şi de mişcarea lui**.

[163—171] În prezent nu rămîne şi nu trebuie să rămînă nimic din această concepţie. Am ajuns la un punct de vedere diametral opus. Toţi fizicienii sînt gata să revizuiască principiile fundamentale ale ştiinţei lor sau să limiteze aplicarea lor de îndată ce acest lucru devine necesar datorită apariţiei unor noi date experimentale.

Dar trebuie oare să tragem de aici concluzia că fizicienii îşi pierd astfel nădejdea de a ajunge la principiile fundamentale şi la elementele din ce în ce mai profunde prin care se va explica şi se va înţelege o parte din ce în ce mai vastă a datului? O asemenea concluzie, deşi este opusă greşelii vechilor mecanicişti, ar fi o greşeală tot atît de primejdioasă. Spiritul actual al ştiinţelor fizico-chimice, spiritul ştiinţific modern, nu e făcut să dea înapoi în faţa necunoscutului.

Fizicienii înaintaţi, după cum am văzut, nu se mai tem să pună sub semnul îndoielii principiul conservării masei sau pe acela al materiei ponderabile.

Adevărul nu este dat de-a gata; el se formează treptat pe zi ce trece. Iată o concluzie care trebuie repetată neîncetat. Datorită muncii ştiinţifice, spiritul nostru se adaptează cu fiecare zi tot mai mult la obiectul său şi pătrunde tot mai profund în el. Afirmaţiile pe care ni s-a părut că le putem prezenta ca rezultat al studierii ştiinţelor matematice apar şi aici aproape ca necesare şi, cel puţin, ca foarte naturale. Progresul ştiinţific stabileşte în fiecare clipă între lucruri şi noi o concordanţă în acelaşi timp şi mai strînsă, şi mai profundă. Noi ajungem să cunoaştem şi mai bine, şi mai mult...

Agnosticism = materialism timid[216]

* Gustave Le Bon: *L'Évolution de la Matière. — L'Évolution des Forces.* (Flammarion, éditeur.)

** După cît se vede, are loc o transformare a materiei în energie şi a energiei în materie. Prin materie trebuie, desigur, să înţelegem numai materia ponderabilă, iar prin energie numai capacitatea de a efectua un lucru mecanic care poate fi constatat.

N.B.

Discuţia dintre energetişti şi mecanicişti, care este adeseori foarte însufleţită, mai ales din partea energetiştilor, nu este, în fond, decît un moment al progresului ştiinţelor fizico-chimice, şi un moment necesar.

Mai întîi energetica a pus în gardă împotriva tendinţelor de a abuza de modelele mecanice, împotriva ispitei de a lua aceste modele drept realităţi obiective. Apoi ea a adîncit termodinamica şi a demonstrat temeinic însemnătatea universală a legilor ei fundamentale, care, în loc de a se limita la cercetări referitoare la căldură, au o aplicare legitimă şi necesară în ştiinţele fizico-chimice în întregul lor domeniu. Extinzînd însemnătatea acestor legi, energetica a contribuit în mod considerabil la precizarea formulelor lor. Mai mult chiar: dacă, din punctul de vedere al descoperirilor, energetica s-a dovedit mai puţin fertilă decît mecanicismul, ea reprezintă totuşi un instrument remarcabil de expunere: sobru, elegant şi logic. În sfîrşit, şi acest lucru este deosebit de vizibil la chimişti ca Vant Hoff, Van der Waals şi Nernst, dar se întîlneşte tot mai des şi la fizicieni, sînt acceptate cu plăcere ambele teorii, alegîndu-se în fiecare caz aceea care se pretează cel mai bine la cercetare. Ele sînt aplicate împreună ; se porneşte de la ecuaţiile generale ale mecanicii sau de la ecuaţiile generale ale termodinamicii, după cum calea astfel aleasă pare mai simplă sau mai fericită. Chestiunea este că teoriile fizice sînt în esenţă nişte ipoteze, nişte instrumente de cercetare şi de expunere sau de organizare. Ele sînt nişte forme, nişte cadre care trebuie să fie umplute cu rezultatele experienţei. Şi tocmai acestea constituie adevăratul conţinut, conţinutul real al ştiinţelor fizice.

Asupra acestui lucru toţi fizicienii sînt de acord, şi numărul în continuă creştere şi tot mai armonios al acestor rezultate ale experienţei, care concordă tot mai mult între ele, caracterizează, desigur, progresul fizicii, unitatea şi trainicia ei. Ele sînt piatra de încercare a teoriilor, a ipotezelor care au servit la descoperirea lor şi care tind să le organizeze, fără să se atingă de afinităţile lor reale, reproducînd cît se poate de exact ordinea naturii. Şi, totuşi, aceste teorii, deşi sînt întotdeauna ipotetice şi, prin urmare, pierd întotdeauna cîte ceva — iar uneori chiar mult — pe măsură ce experienţa ne aduce noi descoperiri, nu dispar niciodată definitiv. Ele se integrează, transformîndu-se în teorii noi, mai cuprinzătoare şi mai adecvate.

N.B. «...Noi trebuie să considerăm ca un rezultat remarcabil al teoriei cinetice trecerea atomisticii în cadrul ştiinţei electricităţii... Prin această minunată lărgire a orizontului ei, atomistica a proiectat o lumină absolut nouă asupra unei serii de procese fizice şi chimice...»*.

* W. Nernst. *Revue générale des Sciences*, 15 mars 1908.

§ 8. REZUMAT ŞI CONCLUZII

Dacă necunoscutul este nemărginit, ar fi totuşi nejust în vremea noastră să-l numim incognoscibil, aşa cum se făcea în mod obişnuit acum cîţiva ani.

Eşecurile repetate şi ireparabile ale încercărilor metafiziceau silit fizica să se constituie ca ştiinţă pe calea eliminării cu hotărîre a problemei materiei. Ulterior ea a căutat numai legile fenomenelor particulare. A fost o «fizică fără materie». ?

Conform istoriei, care e mereu repetată de spiritul uman de cînd acesta se străduieşte să cunoască lucrurile, ştiinţa priveazā lumea himerelor metafizice de un nou obiect de studiu. Natura materiei nu mai este o problemă metafizică, pentru că ea devine o problemă de ordin experimental şi pozitiv. Ce-i drept, această problemă n-a fost rezolvată din punct de vedere ştiinţific; rămîne încă loc pentru multe surprize; dar un lucru se pare că e de acum cert: anume că această problemă va fi rezolvată de ştiinţă şi nu de metafizică. N.B.

Cred de altfel — şi am căutat în altă parte să arăt acest lucru — că reprezentările cinetice vor fi totdeauna strîns legate de progresul fizicii, pentru că ele reprezintă un instrument foarte folositor, dacă nu chiar necesar pentru descoperiri, şi pentru că ele sînt mai bine adaptate la condiţiile cunoaşterii noastre. Iată de ce văd eu viitorul fizicii în continuarea teoriilor mecaniciste. Şi iată de ce am spus adineauri că teoria energetică va fi, probabil, absorbită, ca şi vechiul mecanicism, de un cinetism mai suplu şi mai sever din punctul de vedere al admiterii ipotezei... N.B.

CAPITOLUL AL IV-lea
PROBLEMA VIEȚII

§ 1. INTRODUCERE ISTORICĂ

[173—174] Cu problema vieţii ajungem la divergenţe fundamentale, care pot să separe filozofia de ştiinţă. Pînă acum discuţia, putem spune, avea mai ales un caracter teoretic. Majoritatea filozofilor demni de acest nume admit că, din punct de vedere practic, rezultatele ştiinţifice sînt valabile pentru materie. Dacă din punct de vedere speculativ au putut să facă unele obiecţii împotriva acestei valabilităţi, ei recunosc totuşi că totul se petrece ca şi cum aceste concluzii ale ştiinţei ar fi, dacă nu întemeiate de drept, cel puţin aplicabile în mod practic la realitatea materială. Aceasta poate fi exprimată, într-o anumită măsură, prin relaţii matematice, mecanice şi fizico-chimice... N.B.

[177] Barthez şi şcoala de la Montpellier, persistînd să creadă că fenomenele vieţii pot fi determinate numai de o cauză specială, le raportează la o forţă vitală, deosebită şi de forţele materiale, şi de suflet; de aici şi denumirea de *vitalism* dată acestei teorii...

§ 3. LINIA DE DEMARCAŢIE ÎNTRE MECANICISM ŞI NEOVITALISM

[189—190] Dacă vom încerca să sintetizăm într-un fel oarecare neovitalismul ţinînd seama de principalii lui reprezentanţi, savanţi sau filozofi, vom ajunge, probabil, la următoarea concluzie: critica pe care neovitaliştii o fac mecanicismului biologic se împleteşte strîns cu critica pe care filozofia pragmatistă, antiintelectualistă sau agnosticistă a făcut-o ştiinţelor matematice şi fizico-chimice. Ni se pare că schimbăm problema, trecînd de la materie la viaţă. În fond însă, aşa cum am lăsat să se înţeleagă încă de la început, ne aflăm în faţa aceleiaşi probleme fundamentale, şi această problemă este tot problema valorii ştiinţei în măsura în care este ea cunoaştere. Se schimbă numai termenii particulari în care ea este pusă în fond.

N.B.

Într-adevăr, ce a reproşat noua filozofie ştiinţelor matematice sau fizico-chimice? Că ele sînt un simbolism arbitrar şi utilitarist, creat pentru nevoile practice ale minţii noastre, ale raţiunii noastre, care sînt posibilităţi de acţiuni, iar nu de cunoaştere. În felul acesta, cînd transportăm metoda fizico-chimică la faptele biologice, transportăm, desigur, şi rezultatele pe care ea ne permite să le obţinem, consecinţele pe care ea le presupune în ce priveşte valoarea acestor rezultate. Prin urmare, mecanicismul fizico-chimic va fi o formulă minunată care ne va permite să cuprindem în mod practic lucrurile vieţii; el nu va fi însă cîtuşi de puţin în stare să ne explice ce este viaţa însăşi. Ca şi ştiinţele fizico-chimice în domeniul materiei, mecanicismul fizico-chimic în domeniul vieţii ne va permite să acţionăm, dar niciodată să cunoaştem...

N.B.

[192—194] Neotomiştii reintegrează în materie forţa, tendinţa, dorinţa, o înviorează din nou prin suflul păgîn, totuşi, al hilozoismului, de care grecii, inclusiv Aristotel, n-au putut, după cît se pare, să se debaraseze niciodată complet. Ei denaturează, de altfel, doctrina elenă. Pentru ei, materia nu are altă activitate decît forţa pe care a pus-o în ea creatorul: amintirea, ca să spunem aşa, a creării ei şi semnul de neşters pe care ea îl poartă...

Dar şi nominaliştii, care sînt în foarte strînsă afinitate cu această mişcare neoscolastică*, şi pragmatiştii, care cochetează într-una cu aceste filozofii ale credinței (de foarte multe ori ar trebui să le numim mai degrabă filozofii ale credincioşilor), s-au socotit în drept să spună că ştiințele materiei nu epuizează conținutul obiectului lor. Pentru a cunoaşte cu adevărat, trebuie «să mergi mai departe»...

Pentru vitalist, viața joacă rolul unei forțe creatoare; dar, tocmai pentru că depinde şi de condițiile materiale, ea nu este în nici un caz o creație din nimic. Ca rezultat al acțiunii sale, ea va da, desigur, ceva nou şi neprevăzut, dar, pentru a ajunge la acest lucru, ea va acționa asupra elementelor anterioare, pe care le va combina, şi mai ales începînd cu elementele preexistente, la care va adăuga pe ale sale. Mutațiile observate de botanistul de Vries (care, ca mecanicist, le explică altfel) ar fi aici chiar o manifestare şi o dovadă a acestor adaosuri creatoare. N.B.

§ 4. NEOVITALISMUL ŞI MECANICISMUL SE DEOSEBESC ÎNTRE ELE DOAR PRIN IPOTEZE FILOZOFICE CARE COMPLETEAZĂ ŞTIINȚA

[204] Dar, în metoda vitalistă, entelehiile şi dominantele nu au nimic comun cu elementele figurative: scopurile nu se pretează la a fi figurative, pentru că ele nu au o existență materială — cel puțin nu există încă, fiindcă se află într-un proces de devenire, de înfăptuire treptată. se trădează!

§ 6. MECANICISMUL ESTE ŞI EL NUMAI O IPOTEZĂ

[216—218] Dar ar fi contrar tuturor învățămintelor date de experiență să afirmăm că în fenomenele vieții totul poate fi redus la legile fizico-chimice şi că mecanicismul a fost verificat experimental în tot cuprinsul lui. Noi, dimpotrivă, ştim foarte puțin despre viață...

---

* Neoscolasticii sau neotomiştii caută mai ales să reabiliteze interpretările scolastice ale aristotelismului, adică doctrinele filozofice ale sf. Toma. — Nominaliştii insistă asupra caracterului simbolic, artificial şi abstract al ştiinței, asupra imensei prăpăstii care desparte realitatea de formulele ei. — Pragmatiştii au o doctrină asemănătoare, dar care se sprijină pe o metafizică mai generală. Orice cunoaştere este îndreptată spre acțiune; prin urmare, noi cunoaştem numai ceea ce interesează modul nostru de acțiune. Toate aceste filozofii sînt agnosticiste, în sensul că neagă posibilitatea de a ajunge, cu ajutorul facultăților noastre intelectuale, la o cunoaştere adecvată şi exactă a realității... N.B.

Îţi vine în minte întrebarea: ce rost are în acest caz să ne batem capul cu teorii mecaniciste? N-ar trebui să alungăm din ştiinţă aceste ipoteze foarte generale, a căror verificare presupune completa încheiere a ştiinţei? Ne lovim din nou de o părere care e împărtăşită, după cum am văzut, de un număr oarecare de fizicieni în ce priveşte fizica, şi anume în ce priveşte teoriile mecaniciste din fizică. Să ne amintim că unii energetişti au vrut să înlăture din fizică ipotezele mecaniciste ca fiind generalizări neverificabile, inutile şi chiar periculoase. Şi printre biologi întîlnim unii savanţi care se situează pe aceeaşi poziţie şi se alătură direct acestor fizicieni energetişti...

N.B.

un aspect timide du mécanisme*

În biologie, şcoala energetistă se deosebeşte de şcoala mecanicistă mai puţin precis decît în fizica. Ea este mai degrabă doar o concepţie timidă a mecanicismului, căci se opune teologiei şi postulează concordanţa între fenomenele vieţii şi fenomenele anorganice.

N.B.

§ 7. CONCLUZII GENERALE: INDICAŢII ÎN LEGĂTURĂ CU BIOLOGIA

[223—224] Materia vie manifestă în mod vădit însuşiri legate de deprinderi şi de ereditate; totul se petrece ca şi cum ea şi-ar aminti de toate stările ei anterioare. Or, se spune că materia neînsufleţită nu manifestă niciodată asemenea însuşire. Ar fi chiar o contradicţie să ne închipuim aşa ceva. Toate fenomenele materiale sînt reversibile. Toate fenomenele biologice sînt ireversibile.

În aceste concluzii se trece cu vederea că al doilea principiu al termodinamicii ar putea fi numit principiul evoluţiei sau al eredităţii**...

Apropiere de materialismul dialectic

[227] Ştiinţa nu se poate hotărî să considere izolate pentru totdeauna diferitele categorii de fapte pentru care ea s-a împărţit în ştiinţe particulare. Această împărţire are cauze cu totul subiective şi antropomorfice. Ea izvorăşte numai din nevoile de cercetare, care impun o clasificare a problemelor şi cer să se concentreze atenţia în mod separat asupra fiecăreia dintre ele, să se pornească de la particular pentru a ajunge la general. Natura în sine este un tot.

N.B.

* — un aspect timid al mecanicismului. — *Nota trad.*

** Clausius i-a dat denumirea de principiul *entropiei*, termen care corespunde exact cuvîntului evoluţie, dar el nu provine din limba latină, ci din limba greacă.

CAPITOLUL AL V-lea

PROBLEMA SPIRITULUI

§ 2. VECHIUL EMPIRISM ȘI VECHILE CONCEPȚII ANTIMETAFIZICE: PARALELISMUL PSIHOFIZIOLOGIC

[242—246] Deși raționalismul metafizic reprezintă o mare tradiție filozofică, vechile lui afirmații apriori nu puteau să nu provoace obiecții din partea minților critice. Și în toate timpurile vedem filozofi care încearcă să se opună curentului raționalist și celui metafizic. Acest lucru îl fac mai întîi senzualiștii și materialiștii, apoi asociaționiștii și fenomenaliștii. În sens general, ei pot fi numiți empiriști.

În loc să opună naturii spiritul, ei încearcă să introducă din nou spiritul în natură. Dar ei nu fac decît să continue să înțeleagă spiritul tot așa de simplist și de intelectualist ca și cei pe care îi critică...

Teoria empiristă își reprezenta spiritul cam tot așa cum atomismul își reprezintă materia. Acesta este un atomism psihologic, în care atomii sînt înlocuiți cu stări de conștiință: senzații, reprezentări, sentimente, emoții, senzații de plăcere și de durere, mișcări, manifestări de voință etc...

Prin urmare, stările noastre psihologice nu sînt altceva decît totalitatea conștiințelor elementare care corespund atomilor din care sînt alcătuiți centrii noștri nervoși. Spiritul este paralel cu materia. El exprimă într-o formă care îi e proprie, în limba lui, ceea ce materia exprimă, la rîndul ei, într-o formă care îi e proprie și în altă limbă. Spiritul, de o parte, și materia, de altă parte, sînt două traduceri reciproce ale unuia și aceluiași text.

Pentru idealiști, textul original este spiritul; pentru materialiști el este materia; pentru spiritualiștii dualiști, ambele texte sînt în aceeași măsură texte originale, natura fiind scrisă în același timp în ambele limbi; pentru moniștii puri trebuie să facem două traduceri ale unui text original care ne scapă...

§ 3. CRITICA MODERNĂ A PARALELISMULUI

[248—249] Cînd se spune că conștiința este una și continuă, trebuie să ne ferim a crede că prin aceasta se reînvie teoria unității și identității «eului», care constituia una dintre pietrele unghiulare ale vechiului raționalism. Conștiința este *una*, dar ea nu rămîne întotdeauna identică cu sine, ca, de altfel, orice conștiință vie. Ea se schimbă permanent, nu ca un lucru creat o dată pentru totdeauna și care rămîne ceea ce este, ci ca o ființă care se creează permanent; evoluția este creatoare. De noțiunea de identitate și permanență ar fi nevoie numai atunci cînd, pentru a găsi aparențe reale, ar trebui să se dea stărilor multiple — descoperite, pe cît se pare, sub aceste aparențe — o legătură de sinteză și

de unitate. Dar dacă se presupune că realitatea este în fond continuă şi că lacunele care se găsesc în ea sînt artificiale, nu mai e nevoie să apelăm la principiul unităţii şi permanenţei.

Teoriile pragmatismului anglo-american sînt extrem de înrudite cu cele expuse mai sus. Aceste teorii sînt foarte variate, mai ales în aplicaţiile morale şi logice pe care au încercat unii să le deducă din ele. Dar ceea ce constituie unitatea lor şi permite ca ele să fie grupate împreună sînt tocmai trăsăturile generale ale rezolvării pe care ele au dat-o problemei conştiinţei. W. James, marele psiholog al pragmatismului, a dat acestei rezolvări forma sa cea mai netă şi mai completă. Concepţia lui contrazice totodată şi aproape din aceleaşi motive atît concepţia raţionalismului metafizic, cît şi pe aceea a empirismului...

„Teoria experienţei" a lui James

[251—252] W. James mai susţine totodată că el a ajuns la această teorie numai pentru că a urmat cu cea mai mare stricteţe regulile experienţei: şi el o numeşte «teoria empirismului radical», sau a «experienţei pure». Pentru el, vechiul empirism a rămas impregnat de iluziile metafizice şi raţionaliste. El a încercat să se debaraseze complet de ele.

N. B. James, Mach şi popii

Aceste noi teorii ale conştiinţei şi-au cîştigat incontestabil, într-un timp extrem de scurt, foarte mari simpatii: englezii Schiller şi Peirce, americanii Dewey şi Royce, în Franţa şi Germania savanţi ca Poincaré, Hertz, Mach, Ostwald, iar pe de altă parte aproape toţi cei ce vor să renoveze catolicismul, rămînîndu-i totuşi fideli, pot fi alăturaţi curentului de idei care au fost expuse în modul cel mai sistematic de Bergson şi James. Totodată, nu încape îndoială că aceste simpatii par a fi în mare măsură meritate...

[254—255] Vom vedea cînd va fi vorba de problema cunoaşterii şi a adevărului că într-adevăr pragmatismul a ajuns adeseori la concluzii sceptice, dar aceste concluzii sînt departe de a fi necesare. Însuşi James, care în unele momente pare să se situeze foarte aproape de iraţionalismul sceptic, a remarcat cîndva că, într-o interpretare riguroasă a experienţei, nu trebuie să considerăm că experienţa ne dă o noţiune numai despre fapte izolate, dar totodată şi mai ales că ea ne dă o noţiune despre relaţiile care există între fapte...

În felul acesta, noua orientare care s-a manifestat în filozofie şi care a fost desemnată cu numele de pragmatism marchează, pe cît se pare, un progres incontestabil în concepţiile ştiinţifice şi filozofice ale spiritului.

§ 4. O CONCEPŢIE GENERALĂ DESPRE ACTIVITATEA PSIHOLOGICĂ

[256—261] Ar urma acum să precizăm în ce constau relaţiile care formează lumea psihologică şi cum se deosebesc ele de cele care alcătuiesc restul naturii şi experienţa. Fizicianul vienez Mach a dat, poate, cele mai clare indicaţii în această privinţă*. În orice experienţă, ceea ce este dat depinde de o mulţime de relaţii, care se împart mai întîi în două grupuri: cele care sînt verificate în mod identic de toate organismele care în exterior sînt analoge cu ale noastre, adică de toţi martorii, şi cele care diferă de la un martor la altul. Psihologia are drept obiect pe toate acestea din urmă, al căror ansamblu formează ceea ce numim activitate psihologică. Mai exact: primele nu depind de organismul nostru şi de activitatea biologică. Celelalte depind de ele în mod intim şi necesar...

Matematica, mecanica, fizica, chimia, biologia, toate acestea sînt ştiinţe, fiecare dintre ele desprinzînd un grup de relaţii din totalitatea relaţiilor cuprinse în ceea ce e dat şi care sînt independente şi trebuie se fie considerate independent de organizarea noastră. Acestea sînt relaţiile *obiective*, obiectul ştiinţelor naturii, al căror ideal este excluderea din ceea ce e dat a tuturor relaţiilor care fac ca acest dat să fie dependent de organismul nostru...

Experienţa ne arată că există o influenţă reciprocă între biologie şi psihologie, un sistem de relaţii între ele. De ce n-am considera pe fiecare dintre aceste două ordine de fapte ca două ordine de fapte ale naturii, care acţionează şi reacţionează unul asupra celuilalt, ca toate celelalte ordine de fapte naturale: fenomenele calorice, electrice, optice, chimice etc.? Între toate aceste ordine nu există deosebiri mai mari sau mai mici decît între ordinul biologic şi cel psihologic. Toate fenomenele trebuie să fie situate pe acelaşi plan şi considerate ca fiind în stare să se condiţioneze între ele.

Împotriva acestei concepţii se va obiecta, fără îndoială, că ea nu explică de ce există experienţă şi cunoaşterea acestei experienţe de către un organism. Dar nu se pare oare că s-ar putea şi ar trebui să se răspundă că această problemă, ca toate problemele metafizice, este prost pusă, inexistentă? Ea decurge din iluzia antropomorfică care opune întotdeauna universului spiritul. Nu se poate spune de ce există experienţă, căci experienţa este un fapt şi se impune ca atare... „experienţa este un fapt"

Experienţa, sau, ca să luăm un termen mai puţin echivoc, datul, ni s-a părut pînă acum a fi ceva dependent de relaţiile matematice, mecanice, fizice şi de altă natură. Cînd analizăm aceste condiţii, datul ni se pare, în afară de aceasta, a fi dependent de unele relaţii despre care în general se poate spune că îl denaturează, după starea individului

* *Année psychologique 1906*, XII-e année. (Paris, Schleicher.)

căruia îi este dat: aceste denaturări constituie subiectivul, psihologicul. Putem noi să stabilim — bineînţeles, totdeauna într-un mod foarte grosolan şi cu totul aproximativ — sensul general al acestor noi relaţii, al acestor denaturări, adică direcţia în care analiza ştiinţifică, făcînd progrese în decursul secolelor, se încumetă să descopere relaţiile cele mai generale (principiile) subînţelese de ele?

De ce, cu alte cuvinte, datul, în loc să fie identic pentru toţi indivizii, în loc să fie un dat nemijlocit, care nu face decît un tot întreg cu conştiinţa despre el, este subiectiv denaturat? Şi este denaturat în aşa grad, că un mare număr de filozofi şi bunul-simţ au ajuns pînă acolo, încît au rupt unitatea experienţei şi au preconizat dualismul ireductibil al lucrurilor şi spiritului, care nu este altceva decît dualismul experienţei, aşa cum este ea la toţi, în măsura în care ştiinţele îl rectifică, şi al experienţei, aşa cum este ea deformată în conştiinţa particulară...

experienţa indivizilor organizaţi din punct de vedere social

[271—272] Imaginile nu sînt identice cu senzaţiile, cum a afirmat subiectivismul, dacă este să dăm acestui cuvînt, echivoc prin amploarea semnificaţiei lui, sensul de experienţe nemijlocite. În această privinţă, analiza lui Bergson este departe de a fi fost infructuoasă. Imaginea este rezultatul unor relaţii deja cuprinse în experienţa nemijlocită, adică în senzaţie. Numai că aceasta din urmă mai conţine destule altele. Să fie date numai relaţiile care alcătuiesc sistemul «imaginii» (sistem parţial dacă îl comparăm cu întregul sistem al senzaţiilor şi al experienţei nemijlocite), sau, ca să ne exprimăm mai exact, să fie date numai acele relaţii din întregul sistem care atrag pentru dat o dependenţă de organism, şi atunci vom obţine tocmai imaginea, amintirea.

Definind astfel amintirea, n-am făcut decît să exprimăm cele mai noi rezultate ale psihologiei experimentale şi, totodată, cele mai vechi idei ale bunului-simţ: amintirea este o obişnuinţă organică. Ea nu are comun cu senzaţia primitivă decît condiţiile organice. Ei îi lipsesc toate relaţiile extraorganice, cuprinse în

N.B. ((senzaţie, cu ceea ce noi numim mediul exterior.

Această dependenţă totală a imaginii şi această dependenţă parţială a senzaţiei de condiţiile organice ne permit, totodată, să înţelegem iluzia, eroarea simţurilor, visul şi halucinaţia, cînd relaţiile cu mediul exterior sînt, pînă la un anumit punct, anormal întrerupte, iar pentru individ experienţa se află redusă la ceea

N.B. ce se produce în organismul lui, adică la relaţiile care depind de organism, prin urmare la psihologicul pur, la subiectivul pur...

§ 5. PROBLEMA INCONȘTIENTULUI

[280] Viața noastră, pe deplin conștientă, nu este decît o parte foarte restrînsă din întregul ansamblu al activității noastre psihologice. Ea este, cum s-ar spune, centrul unei proiecții luminoase în jurul căreia se întinde o regiune mult mai vastă de penumbră, care se transformă, treptat, în beznă absolută. Vechea psihologie făcea o foarte mare greșeală considerînd drept activitate psihologică numai activitatea pe deplin conștientă.

Dar dacă n-ar putea fi exagerată întinderea pe care o ocupă inconștientul în organizarea noastră, n-ar trebui — cum a făcut foarte adeseori o anumită psihologie pragmatistă — să se exagereze importanța calitativă a acestui inconștient.

După părerea unor pragmatiști, conștiința clară, conștiința intelectuală și rațională, este partea cea mai superficială și mai neînsemnată a activității noastre...

§ 6. PSIHOLOGIA ȘI NOȚIUNEA DE FINALITATE

[285–286] Pentru observația nemijlocită și superficială, toată viața psihologică superioară pare să poarte deci amprenta finalității. Generalizînd, printr-un procedeu obișnuit, de la cunoscut la necunoscut, vedem că s-a făcut demult încercarea de a da și o interpretare teleologică întregii vieți psihologice inferioare. Reflexul cel mai simplu, ca clipitul ochilor la o lumină prea vie, plăcerile și durerile fizice cele mai simple, emoțiile primitive, nu par toate aceste fapte să fie dictate de conservarea și progresul speciei sau de conservarea și progresul individului? Începînd de la amibă, acest cocoloș rudimentar de protoplasmă care tinde spre unele radiații de lumină și caută să le evite pe altele, întreaga activitate care poate fi calificată drept conștientă nu face ea întotdeauna parte din categoria *tendință* și nu este tendința o finalitate în acțiune?

Nu trebuie să ne mire nici că James, Tarde și mulți alții trag din aceste fapte concluzia că legile psihologice au cu totul alt caracter decît celelalte legi ale naturii. Ele sînt *legi teleologice*... N.B.

Concepția teleologică a legii psihologice nu este în fond altceva decît un înveliș științific aplicat pe concepțiile metafizice, care fac din tendință, din dorința de viață, din instinct, din voință și din acțiune temeiul a tot ce există. În acest fel a fost ea însușită, explicată și dezvoltată de pragmatiști, adepții primatului acțiunii. Pentru ei, psihologia funcțională și psihologia finalistă sînt termeni sinonimi... N.B.

§ 7. PROBLEMA NEMURIRII

[294—296] Antiteza dintre activitate, realitate, care nu pot fi analizate, de o parte, şi relaţie, de altă parte, se reduce la zero, şi atît pentru spirit, cît şi pentru materie ea trebuie să fie pusă în categoria boarfelor unei metafizici desuete. Tot ce este dat nu este decît o sinteză, cu a cărei analiză se ocupă ştiinţa, care o reface în condiţiile ei şi o descompune apoi în relaţii.

Dar ce se întîmplă în acest caz cu nemurirea sufletului, mai ales cu nemurirea lui personală, căci de două mii de ani acest lucru este pentru noi mai important decît orice. Să nu urmăm legea lucrurilor, să nu urmăm legea tuturor vieţuitoarelor, să nu dispărem, să nu ne anihilăm devenind altceva! Să ne expunem acestui minunat risc, inventat cu întîrziere de un prost jucător cum este omul, un prost jucător care vrea să cîştige o femeie frumoasă şi pretinde să se măsluiască zarurile în favoarea lui!

Nu încape îndoială că un sistem de relaţii cu greu poate să pară etern sau nemuritor. Totuşi, nu există aici nimic care să fie absolut imposibil. Improbabil — da! Imposibil — nu! Numai că ar trebui, pe acest teren pe care ne aflăm, ca experienţa să spulbere improbabilitatea sau, cel puţin, s-o transforme în probabilitate.

Ar trebui ca ea să ne facă să descoperim, în dosul subiectivului, condiţii care să existe după dispariţia organismului, relaţii care s-o facă să depindă parţial de altceva decît de acest organism. Acest lucru trebuie să-l hotărască experienţa. Numai ea este în stare să înlăture îndoielile. *Aprioric* vorbind, nimic nu împiedică să fie descoperite anumite condiţii, anumite relaţii care ar atrage după ele indestructibilitatea — cel puţin parţială — a unei părţi din dat, de exemplu a conştiinţei. Dar mai este nevoie să spunem acest lucru? Experienţa nu ne-a arătat încă niciodată aşa ceva. Nu-mi este necunoscut faptul că spiritiştii afirmă contrarul. Dar aceasta nu este decît o afirmaţie. Experienţele lor, cel puţin acelea care nu sînt bazate pe trucuri şi pe înşelăciune (şi nu constituie ele oare o minoritate?), în actuala stare de lucruri pot cel mult să sugereze ideea că există unele forţe ale naturii, unele mişcări mecanice ale căror manifestări noi le cunoaştem foarte prost, iar condiţiile şi legile şi mai prost. Este chiar probabil că ele depind de organismul omenesc şi provin pur şi simplu din inconştientul psihologic şi din activitatea biologică a organismului.

nemurirea şi agnosticismul lui Rey

Şi în faţa şubrezeniei pretinselor verificări experimentale ale vieţii de apoi, teoria nemuririi sufletului îşi poate păstra numai forma pe care i-au dat-o Socrate şi Platon: este un risc pe care trebuie să-l suporţi; este un apel la necunoscut, şi anume un apel la care există puţine şanse de a căpăta cîndva raspuns...

CAPITOLUL AL VI-lea
PROBLEMA MORALEI

§ 1. MORALA IRAŢIONALĂ: MISTICISM SAU TRADIŢIONALISM

[301—306] Noile filozofii sînt deci în primul rînd nişte doctrine morale. Şi aceste doctrine pot fi, după cît se pare, astfel definite: *misticism al acţiunii*. Această poziţie nu este nouă. Ea a fost poziţia sofiştilor, pentru care de asemenea nu exista nici adevăr, nici eroare, ci numai succes. Ea a fost poziţia probabiliştilor şi scepticilor postaristotelici, poziţia unor nominalişti din vremea scolasticii, poziţia subiectiviştilor din secolul al XVIII-lea, şi anume a lui Berkeley. N.B. N.B.

Doctrinele anarhiştilor intelectuali de felul lui Stirner şi Nietzsche se bazează pe aceleaşi premise.

Aşadar, în recuzita nominalismului şi a pragmatismului actual, cuvintele sînt mai noi decît lucrurile...

Cînd unii modernişti, ca Le Roy, găsesc în pragmatism o justificare a catolicismului, ei nu văd, poate, ceea ce unii filozofi, întemeietori ai pragmatismului, au vrut să ia din el. Dar ei iau din el concluzii care pot fi trase în mod legitim şi care, de altfel, au şi fost trase sau aproape trase de pragmatişti de seamă ca W. James şi filozofii şcolii de la Chicago. Cred că pot să afirm şi mai mult. Cred că Le Roy trage singurele concluzii care în mod legitim trebuiau să fie trase din acest mod de gîndire...

Pentru pragmatism este caracteristic că el consideră drept adevărat tot ceea ce reuşeşte şi ceea ce într-un fel sau altul este adaptat momentului: ştiinţa, religia, morala, tradiţia, obiceiurile, rutina. Totul trebuie să fie luat în serios, şi în serios trebuie să fie luat tot ce ne duce la realizarea unui scop şi ne permite să acţionăm...

Prin ce mijloace anume au fost distruse pînă acum tradiţiile şi dogmele? Prin ştiinţă, sau, dacă preferaţi instrumentul în locul operei, atunci prin raţiune. Ştiinţa trăieşte din libertate; raţiunea nu este, la urma urmelor, altceva decît libertatea de examinare. Totodată, ştiinţa şi raţiunea sînt, înainte de orice, revoluţionare, şi civilizaţia greco-occidentală, construită pe ele, a fost, este şi va fi o civilizaţie de revoltaţi. Revolta a fost pînă acum singurul nostru mijloc de eliberare şi singura formă în care noi am putut cunoaşte libertatea. Mă refer la revolta spirituală a raţiunii, stăpînă pe ea însăşi, şi nu la revolta brutală, care a fost numai învelişul — adesea folositor, iar uneori necesar — al metalului preţios pe care îl constituie prima.

În felul acesta, principalul ajutor care poate fi acordat tradiţiei, păstrării vechilor *valori* morale, ca să folosim un termen la modă, este deprecierea ştiinţei. Iată de ce pragmatis-

mul şi nominalismul trebuiau să aibă drept consecinţă logică, cum au văzut foarte bine majoritatea celor care au aderat la el în deplină cunoştinţă de cauză, justificarea unor motive de acţiune: religioase, sentimentale, instinctive, tradiţionale. Pe acelaşi plan ca şi motivele de acţiune luate din cunoaşterea ştiinţifică, sau, şi mai logic, pe un plan superior, fiindcă ştiinţa nu are în vedere decît acţiunea productivă, noua filozofie trebuia să ducă la legitimarea unei morale iraţionale: elanul inimii sau supunerea faţă de autoritate, misticism sau tradiţionalism. Uneori tradiţionalismul merge atît de departe, încît unii (de pildă W. James) nu ezită să revină în morală la absolutul teoriilor raţionaliste ale moralei...

N.B.

§ 4. ŞTIINŢA MORAVURILOR

[314] ...Pentru ca să fie posibilă această concepţie despre morală ca artă raţională, este în mod evident necesar să fie posibilă o ştiinţă a moravurilor. Tocmai aici capătă metafizica din nou speranţe. Într-adevăr, sociologia, în cadrul căreia această ştiinţă a moravurilor nu este decît o secţiune, abia a luat naştere. Ea încă se află, ca şi psihologia, dar cu mult mai puţin avansată decît ea, într-o perioadă cînd trebuie să poarte dispute cu metafizicienii pe tema metodei şi obiectului ştiinţei şi a dreptului ei la viaţă. De altfel, se pare că aici, ca şi în alte domenii, problema va fi rezolvată pînă la urmă în favoarea eforturilor ştiinţifice. Nu pot fi împiedicaţi metafizicienii să pălăvrăgească, dar se poate lăsa libertatea de exprimare şi de acţiune. Şi iată că sociologia, datorită lucrarilor lui Durkheim şi ale şcolii sale, a lucrat şi a acţionat...

CAPITOLUL AL VII-lea

PROBLEMA CUNOAŞTERII ŞI A ADEVĂRULUI

§ 1. SOLUŢII TRADIŢIONALE

[325–326] Savanţii care nu sînt decît savanţi se ocupă, ce-i drept, prea puţin de această problemă a adevărului. Pentru ei este suficient să ajungă la afirmaţii care obţin asentimentul general şi care, prin urmare, apar ca necesare. Pentru ei, orice experienţă, efectuată metodic şi controlată cum trebuie, este adevărată. Verificarea experimentală — iată care e, spun ei, criteriul adevărului. Şi savanţii au deplină dreptate, căci practica a justificat întotdeauna această poziţie. A presupune că ea nu o va justifica întotdeauna ar însemna să ne imaginăm absurdul să ne îndoim pentru plăcerea de a ne îndoi...

N.B.

[328—332] Raţionaliştii contemporani s-au apărat în mod energic de atacurile pragmatismului cînd acesta a afirmat că, în ultimă instanţă, raţiunea raţionaliştilor a avut ca rezultat să asigure spiritului nostru *copia* fidelă a realităţii. Şi, într-adevăr, pragmatismul a reproşat raţionalismului că el dedublează cunoaşterea în două părţi sincronice: obiecte sau lucruri în sine şi reprezentările pe care şi le face spiritul despre ele... N.B.

§ 2. CRITICA PRAGMATIŞTILOR

...James afirmă că adevărat este tot ceea ce este verificat de experienţă, iar în alte momente tot ce asigură, sub orice formă, succesul activităţii noastre. Şi, dacă e să acceptăm această ultimă propoziţie, atunci se impune aproape cu necesitate concluzia că nu mai există adevăr. Căci ceea ce reuşeşte astăzi poate să nu reuşească mîine, lucru destul de frecvent în practică, aşa cum dovedesc modificările legilor şi ale dreptului, ale regulilor morale şi ale credinţelor religioase, ale opiniilor ştiinţifice. Adevăr astăzi — eroare mîine; adevăr dincoace de Pirinei — eroare dincolo. Tema este banală. Şi aceste concluzii, pe care Peirce, întemeietorul pragmatismului, le-a eliminat şi le-a combătut cu hotărîre şi de care marea filozofie pragmatistă, în special James, a încercat să scape cu ajutorul unor subterfugii subtile, sînt concluziile pe care epigonii, în marea lor majoritate, le-au adoptat în linii generale. În afară de aceasta, în legătură cu problema adevărului, pragmatismul a devenit sinonim cu scepticismul, aşa cum în legătură cu morala sau cu credinţa el a devenit sinonim cu tradiţionalismul iraţional.

Şi totuşi, ca în orice critică, există, desigur, o parte de adevăr în critica pe care pragmatismul o face raţionalismului. Despre el se poate spune ceea ce trebuie să se spună adesea despre teoriile critice: partea distructivă este excelentă, dar cea creatoare lasă mult de dorit. Fără îndoială că teoria spiritului-oglindă a lucrurilor şi a adevărului-copie este de o superficialitate grosolană. Evoluţia adevărurilor ştiinţifice, care au trecut prin toate erorile cu care este presărat drumul ştiinţei, dovedeşte acest lucru. sic! ha!

Pe de altă parte, cînd ne analizăm pe noi înşine ca organism care acţionează în mijlocul universului, e adevărat că nu putem să despărţim domeniul practicii de acela al adevărului, pentru că, după toate cele spuse mai înainte şi după toate învăţămintele ştiinţei, nu putem să separăm adevărul de verificarea experimentală. Sînt adevărate numai concepţiile care au succes. Dar trebuie totodată să ştim dacă ele sînt adevărate pentru că au succes sau au succes pentru că sînt adevărate.

Pragmatismul este întotdeauna înclinat să rezolve alternativa în primul sens. Bunul-simţ, pe cît se pare, n-o poate rezolva decît în cel de-al doilea sens...

§ 3. INDICAŢIE INDIRECTĂ PENTRU O REZOLVARE A PROBLEMEI ADEVĂRULUI

[333—334] Toate cunoştinţele pe care ni le dă experienţa sînt legate între ele şi sînt sistematizate. Dar ele nu sînt sistematizate ca în raţionalism, prin forţa unei activităţi superioare lor şi care le-ar impune formele ei. Această concepţie, vrînd să asigure trăinicia ştiinţei, duce, dimpotrivă, la scepticism, fiindcă ea face din cunoaştere o operă a spiritului, iar acest dualism pune în mod inevitabil problema dacă nu cumva cunoaşterea, care este o operă a spiritului, deformează datul. Aici, dimpotrivă, cunoştinţele noastre sînt sistematizate întocmai cum sînt date, şi relaţiile datului au aceeaşi valoare ca şi datul însuşi. În realitate, datul nemijlocit şi relaţiile pe care le conţine el alcătuiesc un singur tot şi sînt indivizibile. Actele cunoaşterii sînt toate de aceeaşi natură şi au aceeaşi valoare...

§ 4. PROBLEMA ERORII

réalisme absolu* (= materialism istoric) V () Λ

[336—347] În realismul absolut în care ne mişcăm pînă acum, nu există, după cît se pare, loc pentru eroare. Dar să ne amintim că am identificat experienţa şi cunoaşterea numai în punctul de plecare. Acum e timpul să arătăm ce înseamnă această limitare.

Este un fapt, stabilit de experienţă, că cunoaşterea pe care o capătă diferiţi indivizi nu este absolut aceeaşi. Acest lucru poate fi explicat în două feluri: sau există atîtea realităţi diferite cîţi indivizi există (ceea ce este absurd, fiindcă ar însemna să cădem în subiectivism), sau — şi această alternativă sîntem, prin urmare, nevoiţi s-o acceptăm —, întrucît datul este unic şi acelaşi pentru toţi, diferenţele dintre cunoştinţele pe care le capătă despre el indivizii decurg din condiţiile în care s-au aflat şi se află ei, cu alte cuvinte din unele relaţii individuale care există între ei şi dat şi pe care analiza ştiinţifică poate să le scoată la iveală. Aceasta este concluzia la care ne-au dus alte consideraţii în problema conştiinţei. Am văzut că datul conţinea relaţii independente de individul care cunoaşte — relaţiile obiective — şi relaţii după care datul depinde de organismul care cunoaşte — relaţiile subiective.

!

* — realism absolut. — *Nota trad.*

Admiţînd acest lucru vedem că în experienţă, şi nu chiar în punctul de plecare, ci pe măsură ce o analizăm, se produce o dedublare între factorul cunoaşterii şi obiectul cunoaşterii. N.B.

Această relaţie are, potrivit celor spuse de noi, aceeaşi valoare ca şi datul însuşi. Ea se impune cu acelaşi drept ca şi datul; de aici rezultă că deosebirea dintre spirit şi obiect nu trebuie să fie considerată ca ceva primar, ci ca un produs al analizei, ca două relaţii foarte generale pe care analiza le descoperă în dat (W. James); şi această deosebire îşi trage valoarea din valoarea care i s-a acordat de la început experienţei luate în ansamblu, experienţei unice şi indivizibile.

Adevărul este tot una cu obiectivul. Obiectivul este *totalitatea* relaţiilor care nu depind de cel ce observă. Practic este ceea ce e admis de toată lumea, ceea ce constituie obiectul experienţei universale, al consimţămîntului universal, luînd aceste cuvinte în sens ştiinţific. Făcînd analiza condiţiilor acestui consimţămînt universal, căutînd înapoia acestui factor *dreptul* pe care-l recapătă el, cauza care-l fundamentează, ajungem la următoarea concluzie: munca ştiinţifică are ca scop «să desubiectivizeze», să dezindividualizeze experienţa, prelungind-o şi continuînd-o în mod metodic. Prin urmare, experienţa ştiinţifică continuă experienţa brută. Şi între faptul ştiinţific şi faptul brut nu există diferenţă de natură.

V () Λ teoria cunoaşterii a lui Rey = materialism timid

S-a spus uneori că adevărul ştiinţific nu este decît o abstracţie. Desigur, el nu este decît o abstracţie dacă considerăm experienţa brută, adică subiectivă şi individuală, căci el exclude din această experienţă *tot* ce depinde numai de individul care cunoaşte prin intermediul experienţei. Dar această abstracţie, dimpotrivă, are ca scop să regăsească datul aşa cum este el, independent de indivizii şi de împrejurările care îl modifică, să descopere obiectivul, concretul prin excelenţă, realul. N.B.

Ar fi interesant să căutăm să verificăm această teorie generală pe calea analizei unor erori celebre. De exemplu, sistemul lui Ptolemeu ne arată experienţa încărcată de reprezentări individuale care depind de condiţiile terestre ale observaţiei astronomice: el este sistemul astral aşa cum se vede de pe Pămînt. Sistemul lui Copernic-Galileu este mult mai obiectiv, întrucît el înlătură condiţiile care depind de faptul că observatorul se află pe Pămînt. Într-un sens mai general, Painlevé

a făcut observaţia că cauzalitatea în mecanica, în ştiinţa din epoca Renaşterii şi în ştiinţa de astăzi, cuprindea condiţiile apariţiei fenomenului, independente de spaţiu şi timp. Dar problema este că condiţiile de situare în spaţiu şi timp cuprind, mai ales în mecanică, aproape întregul ansamblu de condiţii subiective care nu mai sînt suficient de brute pentru a fi eliminate printr-o reflecţie sumară.

adevărul şi eroarea (apropiere de materialismul dialectic)

O concluzie importantă: eroarea nu este antiteza absolută a adevărului. Aşa cum au afirmat foarte mulţi filozofi, ea nu are un caracter pozitiv, ci este mai degrabă negativă şi parţială, este, într-un anumit sens, un adevăr mai mic. Despuind-o, datorită experienţei, de subiectivul pe care-l subînţelege, ajungem treptat la adevăr. Adevărul însă, în sensul deplin al cuvîntului, o dată ce a fost atins, reprezintă un absolut şi o limită, deoarece el este obiectivul, necesarul şi universalul. Numai că această limită este departe de noi în aproape toate cazurile. Ea ni se prezintă aproape ca o limită matematică, de care ne apropiem tot mai mult, fără a avea vreodată posibilitatea să ajungem la ea. De altfel, istoria ştiinţei ne arată adevărul în *devenirea* unei dezvoltări; *adevărul* ? > *nu s-a format, ci se formează.* El nu va fi poate format niciodată, dar se va forma din ce în ce mai mult.

logomahie în legătură cu „experienţa"

Mai poate fi pusă încă o ultimă chestiune, şi anume dacă nu cumva, în loc să ne mulţumim cu ceea ce există, mai sîntem încă stăpîniţi de vechea iluzie metafizică care constă în tendinţa de a afla de ce există lucrurile. De ce experienţa are condiţii subiective? De ce cunoaşterea ei nu este în mod nemijlocit unică şi identică pentru toţi? Am avea dreptul să refuzăm să răspundem; dar aici, datorită psihologiei, s-ar putea da, după cît se pare, o indicaţie pozitivă. Dacă experienţa completă ar avea într-o oarecare măsură cunoştinţă de sine, ca dumnezeul panteiştilor, această cunoştinţă ar fi într-adevăr în mod nemijlocit unică şi identică. Dar în experienţă, aşa cum ni se prezintă ea, cunoaşterea experienţei este dată în mod fragmentar, şi numai pentru aceste fragmente de experienţă noi sîntem noi înşine.

„experienţa"

Biologia şi psihologia ne arată că noi ne-am format — sau, mai exact, am fost formaţi aşa cum

sîntem — printr-o adaptare, printr-un echilibru neîntrerupt cu mediul. De aici se poate trage, în general, concluzia că cunoaşterea noastră trebuie mai întîi să răspundă necesităţilor vieţii organice. În afară de aceasta, ea este la început limitată, confuză, foarte subiectivă, ca în viaţa instinctivă. Dar, o dată ce a intrat în jocul energiilor universale, conştiinţa se menţine şi se consolidează din cauza utilităţii ei practice. Fiinţe din ce în ce mai complexe evoluează şi se dezvoltă. Conştiinţa devine din ce în ce mai exactă, mai precisă. Ea devine inteligenţă şi raţiune. Şi, totodată, adaptarea la experienţă, concordarea cu ea devine din ce în ce mai deplină. Ştiinţa este numai o formă superioară a acestui proces. Ea are *dreptul* să spere, chiar dacă nu va izbuti niciodată, să ajungă la o cunoaştere care să nu constituie decît un întreg cu datul şi care să fie absolut adecvată obiectului: o cunoaştere obiectivă, necesară şi universală. Din punct de vedere teoretic, pretenţia ei este justificată, pentru că se situează pe linia evoluţiei de pînă acum. Practic însă, această pretenţie, după toate probabilităţile, nu va fi niciodată satisfăcută, deoarece ea marchează o limită a evoluţiei, şi pentru a o atinge ar fi nevoie de o stare a universului cu totul alta decît cea actuală şi de un fel de identificare între univers şi experienţa cunoaşterii...

l'expérience = le milieu?*

Cea mai artificială dintre toate abstracţiile este aceea care exclude din experienţă rezultatele muncii raţionale şi succesele evoluţiei.

Această evoluţie a fost categoric dirijată de practică şi spre practică, deoarece ea se exprimă şi se înfăptuieşte datorită neîntreruptei adaptări a fiinţelor la mediu. Cine s-ar apuca să nege astăzi acest lucru? Aceasta este doar una dintre victoriile cele mai decisive ale pragmatismului asupra unui raţionalism devenit astăzi o fosilă. Dar ea nu înseamnă că adevărul se defineşte în funcţie de utilitate şi de succes. Dimpotrivă, ea înseamnă că utilul şi succesul sînt o urmare a posedării adevărului...

Pentru a exprima în mod inteligent şi exact corelaţia dintre practică şi adevăr, mi se pare că în acest caz ar trebui să nu spunem: adevărat este ceea ce reuşeşte, ci: reuşeşte ceea ce este ade-

* — experienţa = mediul? — *Nota trad.*

materialism timid

vărat, adică ceea ce este conform cu realitatea, în măsura în care este vorba de acțiunea încercată. Acțiunea directă este rezultatul unei cunoașteri exacte a realităților în mediul cărora ea se efectuează. Procedam just în măsura în care cunoaștem cu adevărat.

§ 5. TEORIA CUNOAȘTERII

Cred că toată lumea va fi de acord că noi afirmăm ca adevărat și ca obiectiv ceea ce nu depinde de coeficientul individual care se întîlnește la fiecare individ în actul cunoașterii. Dar acolo unde se manifestă divergențe va trebui să spunem în ce moment dispare coeficientul individual. Pot eu oare, în fața unei constatări experimentale oarecare, să fac o delimitare între ceea ce a fost constatat în mod universal și ceea ce a fost constatat numai de mine?

Am spus, într-o formă generală, că știința a căutat, absolut în toate cazurile, să facă această delimitare. În fond, știința nici n-are alt scop. Ea s-ar putea defini prin acest caracter. Practic deci noi avem un prim mijloc de a distinge ceea ce este adevărat și obiectiv de ceea ce este subiectiv și iluzoriu. Va fi adevărat ceea ce se va obține cu ajutorul metodelor științifice riguros aplicate. Oamenilor de știință le-a revenit sarcina să elaboreze, să precizeze și să definească aceste metode. Acest prim criteriu este mai strict decît regula, prea vagă, pe care am dat-o pînă acum: asentimentul universal. Fiindcă asentimentul universal poate să nu fie decît o prejudecată universală...

confuzie

Trebuie să ne înțelegem: adevărul pe care poate să-l atingă omul este un adevăr *omenesc*. Prin acest cuvînt nu vrem să spunem că el este relativ în sensul sceptic al cuvîntului. Vrem însa sa spunem că el depinde de structura speciei umane și este valabil numai pentru această specie...

relativ în sensul sceptic!!!

ha!

De altfel trebuie să punem capăt o dată pentru totdeauna unor anumite sofisme: adevărul valabil pentru întreaga specie umană, adevărul omenesc, este pentru om un adevăr absolut, căci, dacă presupunem, așa cum fac adepții absolutului extra-uman, că el nu este o copie a realității, el este, cel puțin pentru om, singura traducere exactă cu putință, echivalentul ei absolut...

[351–352] Unul dintre savanții contemporani, Poincaré, a afirmat... că fizica n-a avut niciodată de-a face cu fapte identice, ci pur și simplu cu fapte foarte asemanatoare unele cu altele. În acest caz, la ce ne folosește știința, căci, dacă ea vrea să fie riguros exactă, fiecare fapt nou necesită o nouă lege?

Această obiecție are același caracter ca și următoarea: fiecare fapt cuprinde infinitul. Prin urmare, am avea nevoie de o știință completă pentru a avea o cît de mica cunoștință exactă despre cel mai mic obiect. Ea se rezolvă în același fel și aproape de la sine...

În concluzie, datul este un obiect al științei, fiindcă el se pretează la o analiză, și această analiză ne dezvăluie condițiile existenței lui. Știința este certă, pentru că orice analiză pe care ea o face ne duce treptat la intuiții experimentale, care au aceeași valoare ca și datul; așadar, știința are același grad de certitudine ca și existența universului explicată de ea și ca și propria mea existență, care de asemenea îmi este cunoscută prin intuiție experimentală.

concluzie = materialism timid

CAPITOLUL AL VIII-lea

CONCLUZIE GENERALĂ: FILOZOFIA EXPERIENȚEI

[354–357] Avem mereu de-a face, chiar de la începutul gîndirii filozofice elene, cu aceleași două sau trei orientări generale ale spiritului metafizic. Acestea sînt orientările după care, în mod obișnuit, toate manualele clasifică încă sistemele filozofice sub denumirile de materialism, spiritualism și idealism...

În fond — dacă analizam lucrurile din punctul de vedere foarte general pe care ne situăm aici, adică din punctul de vedere al unei «scări speciale a valorilor» pe care ne-o oferă fiecare dintre aceste orientări —, din moment ce spiritualismul și idealismul prezintă adesea cele mai apropiate analogii, se poate spune că metafizica ne-a pus totdeauna în fața a două mari scări de valori: scara materialistă și cea idealist-spiritualistă. Aceste două scări se opun una alteia și fiecare dintre ele este aproape imaginea răsturnată a celeilalte.

N.B.

Pe scara idealist-spiritualistă, în vîrf se află spiritul; el este acela care dă sens și valoare tuturor celorlalte, fie că reprezintă, împreună cu idealismul, singura realitate, întrucît aparențele materiale sînt create de el sau există numai pentru el,

judecată asupra idealismului și materialismului

fie că reprezintă împreună cu spiritualismul, deasupra realității materiale care nu este altceva decît suportul sau mediul lui, realitatea superioară în care se termină natura și prin care ea se explică. — Pe scara materialistă, dimpotrivă, totul pornește de la materie și totul se întoarce la ea. Ea este creatoarea eternă și [imuabilă] a tuturor spectacolelor din univers, inclusiv spectacolul vieții și cel al conștiinței. Viața nu este decît un fel particular de combinații — în mulțimea infinită a altora — pe care întîmplarea oarbă le scoate din materia inițială. Conștiința, gîndirea nu sînt altceva decît fenomene ale vieții; creierul le secretă așa cum ficatul secretă fierea...

ineptie!

Gîndirea, sau, în cel mai rău caz, ceva din domeniul spiritului nematerial și liber, este necesară atît ca principiu suprem de explicare, cît și ca principiu esențial al existenței și creației. Puneți spiritul, și în natură totul va deveni inteligibil. Distrugeți-l, și natura va deveni de neînțeles. Ea va dispărea în neant.

Materialismul, dimpotrivă, afirmă — dacă mi-e permis să folosesc același procedeu sumar — că fiecare experiență care ne explică un fapt psihologic îl reduce la fapte organice. Materia organică este redusă, puțin cîte puțin, la cea anorganică. Forța nu este altceva decît impulsul șocului; este o mișcare care se compune cu alta. Prin urmare, la baza lucrurilor găsim numai mișcarea brută și oarbă.

3 000 de ani de idealism și de materialism

Și iată că se vor împlini în curînd trei mii de ani de cînd aceste sisteme de valori sînt reluate de fiecare generație, sînt dezvoltate, uneori precizate, foarte adesea întunecate de subtilitățile unei gîndiri care nu vrea de loc să se dea învinsă. Și am înaintat atît de puțin că sîntem aproape tot unde eram la început.

Nu înseamnă oare, în acest caz, că problemele dezbătute de aceste sisteme contradictorii sînt deșarte și prost puse? Nu este oare această dorință de a stabili între lucruri o ierarhie explicativă o prejudecată complet antropomorfică? Și nu ține oare această prejudecată într-o măsură mult mai mare de aspirațiile sentimentului individual decît de o discuție rațională? În fond, aceste sisteme se pun și se opun unul

altuia în scopuri cu totul diferite de cunoaşterea obiectivă, şi grija faţă de ele nu are nimic comun cu căutarea imparţială a adevărului. Şi, întrucît ele nu au nici o legătură cu o discuţie pozitivă, nu le vom mai discuta. ha!!

Sau eu greşesc de-a binelea, sau filozofia modernă, în curentele sale vii şi puternice care sînt pozitivismul şi pragmatismul, tinde spre această concluzie*...

[358—362] Dacă prin filozofie se înţelege speculaţiile care, dincoace sau dincolo de experienţă, caută începutul, sfîrşitul şi natura lucrurilor, fundamentele inutile ale ştiinţei sau acţiunii, împovărînd ceea ce este direct cunoscut cu un incognoscibil care trebuie să-l justifice, dacă, într-un cuvînt, se înţelege dialecticienii antici, fie ei raţionalişti sau sceptici, idealişti sau materialişti, individualişti sau panteişti, aceşti savanţi, după cît se pare, au obţinut cîştig de cauză. Toţi aceşti metafizicieni nu mai au decît un interes estetic, care, de altfel, poate fi pasionant pentru cei care-l gusta: avem de-a face aici cu reveriile individuale ale unor spirite superioare şi puţin practice...

Ştiinţele sînt totodată alcătuite din ansamblul unor rezultate experimentale şi din teorii ale întregului, ale ansamblului, care în anumite privinţe sînt totdeauna nişte ipoteze. Dar aceste ipoteze sînt necesare ştiinţei, fiindcă, anticipînd asupra experienţei viitoare şi asupra necunoscutului, tocmai lor li se datorează succesele ştiinţei. Ele sistematizează tot ce este cunoscut, în aşa fel încît îşi proiectează lumina lor asupra necunoscutului. De ce *să nu fie filozofia, în acelaşi fel, o sinteză generală a tuturor cunoştinţelor ştiinţifice*, un efort de a-şi reprezenta necunoscutul în funcţie de cunoscut, pentru a ajuta la descoperirea lui şi a menţine spiritul ştiinţific în adevărata lui orientare? blagueur!**

Ea s-ar deosebi de ştiinţă doar printr-o mai mare generalitate a ipotezei; teoria filozofică, în loc să fie teoria unui grup de fapte izolate şi bine delimitate, ar fi o teorie a ansamblului de fapte pe care ni le oferă natura, ar fi sistemul naturii, aşa cum se spunea în secolul al XVIII-lea, sau, cel puţin, o contribuţie directă la o teorie de acest gen. nătăfleţ!

---

* W. James, definind pragmatismul, insistă asupra ideii că acesta este un sistem care întoarce spatele explicaţiilor *apriorice*, dialecticii şi metafizicii, pentru a se adresa totdeauna faptelor şi experienţei. W. James despre pragmatism

** — farsor. — *Nota trad.*

Punctul de vedere filozofic nu se opune punctului de vedere ştiinţific; ele se juxtapun. Chiar atunci cînd un savant face toate eforturile pentru a atinge pozitivitatea, el este filozof, căci pozitivitatea este ea însăşi o filozofie...

bim, bam!

Ştiinţa nu trebuie să se deosebească de filozofie nici prin obiect (el este unul şi acelaşi: să dea socoteală de experienţă), nici prin metodă (ea trebuie să fie aceeaşi, căci disciplina ştiinţifică este prin însăşi definiţia ei singura disciplină prin care poate fi satisfăcută raţiunea noastră). Nu, între ele nu este decît o diferenţă de puncte de vedere, şi ceea ce deosebeşte — singurul lucru care trebuie să deosebească — punctul de vedere ştiinţific de cel filozofic este că ultimul este mult mai general şi se prezintă întotdeauna oarecum ca o *aventură*...

uf!

[364—369] Istoria ne arată că, atunci cînd ştiinţa se depărtează prea mult de preocupările omeneşti cele mai generale, care alcătuiesc esenţa majorităţii problemelor filozofice, cînd, de nevoie sau din exces de prudenţă, lasă altor speculaţii sau credinţelor tradiţionale grija de a răspunde la aceste preocupări, ea lîncezeşte sau decade. E nevoie deci, şi e neaparată nevoie, ca cuceririle ştiinţei şi ale spiritului ştiinţific să fie apărate, la rigoare contra lor înseşi, de înfumurare excesivă sau de aventură cînd îşi depăşesc atribuţiile. Căci îndrăzneala excesivă — care se manifestă, bunăoară, în unele generalizări materialiste — la minţile sănătoase şi drepte nu este mai puţin periculoasă pentru ştiinţă decît timiditatea şi sfiala ei la oamenii simpli. Prin urmare, una dintre sarcinile esenţiale ale filozofiei constă în a menţine atmosfera generală care e necesară pentru dezvoltarea ştiinţei, pentru menţinerea normală şi răspîndirea spiritului ştiinţific...[1]

apărare contra materialismului

Dar, se înţelege, filozofia nu va putea să-şi îndeplinească dubla misiune căreia ni se pare destinată — şi anume de a coordona eforturile savanţilor şi a servi la descoperiri prin ipoteze inspiratoare, pe de o parte, iar pe de altă parte de a crea atmosfera necesară pentru progresul ştiinţei — decît în cazul cînd va căuta să fie numai o sinteză organizatoare a ştiinţelor, văzute şi concepute aşa cum le văd şi le concep savanţii, într-un cuvînt o sinteză făcută într-un spirit exclusiv ştiinţific.

E placut însă să vezi, într-o mai mică măsură, fireşte, în pragmatism, dar într-o măsură totuşi încă destul de mare, că actualele căutări filozo-

fice, rupînd în mod hotărît cu rătăcirile metafizice ale perioadei precedente, sînt foarte conștiincios informate despre lucrările științifice, caută să se pună de acord cu ele și se inspiră din ele.

E incontestabil că în zilele noastre se formează un foarte viu și foarte net sentiment științific, care la unii se dezvoltă paralel cu sentimentul religios sau moral și oarecum pe alt plan, unde ciocnirea este imposibilă, iar la alții a înlocuit acest sentiment religios și servește la deplina satisfacere a nevoilor lor. Acestora, după o minunată expresie a lui Renan, știința le-a oferit un simbol și o lege. Ei au adoptat o atitudine *cu adevărat pozitivă*, care păstrează din vechiul raționalism credința lui nezdruncinată în rațiunea umană, însușindu-și totodată din triumful incontestabil al metodei experimentale rezultatul incontestabil că rațiunea nu este decît efortul neîntrerupt al spiritului de a se adapta la experiență și de a o cunoaște tot mai profund, întrepătrunderea realității obiective și a gîndirii subiective.

Cred că viitorul filozofiei se află de această parte, fiindcă de această parte e adevărul. Ca în toate profețiile, avem și aici de-a face numai cu un act de credință. Viitorul ne va spune dacă el este justificat sau nu. Și, întrucît este un act de credință, consider legitime toate celelalte acte de credință, cu condiția ca aceia care le fac să procedeze la fel față de mine. Consider chiar că e o fericire ca un curent de idei să găsească în fața lui un curent de idei opuse; el se rafinează, se dezvoltă, se corectează și se precizează datorită criticii adversarilor.

Poziția filozofică care a fost schițată în cursul acestor scurte studii ar putea fi numită pozitivism raționalist, pozitivism absolut sau scientism. Pentru a evita orice echivoc, ar fi poate mai bine s-o numim experimentalism, ceea ce ar indica totodată și faptul că ea se bazează în întregime pe experiență — dar, în opoziție cu vechiul empirism, pe o experiență controlată, care este rodul experimentării științifice —, și faptul că ea refuză, în realismul ei absolut și în monismul ei experimental, să depășească limitele experienței.

!! pozitivism, experimentalism, realism = „pozitivism absolut sau raționalist"

Experiența este, în primul rînd și în mod nemijlocit, totalitatea senzațiilor noastre, ceea ce noi numim fenomene. Dar ea începe cu analiza ei însăși de îndată ce i se aplică atenția, reflecția, pentru că această totalitate de senzații nu este decît o viziune grosolană și foarte superficială a

experiența = Σ* senzațiilor

* — suma. — *Nota trad.*

datului. Aproape imediat, în ea şi sub ea sînt identificate unele dintre relaţiile care sînt conţinute în ea şi care constituie esenţa ei adevărată. Ştiinţa se străduieşte să facă treptat această analiză, care pătrunde tot mai adînc în natura datului. Dacă vrem să ne reprezentăm datul nemijlocit ca un punct, atunci, pentru a avea o imagine a datului real, trebuie să ne închipuim că acest punct este numai proiecţia unei drepte care continuă în urma lui. Această dreaptă poate fi divizată în cîteva segmente, dintre care fiecare va cuprinde, fără ca între ele să fie bariere de netrecut, familii de relaţii de care depinde datul nemijlocit. Fiecare dintre aceste familii va fi formată în virtutea unei definiţii care se va baza pe afinităţile naturale prin care aceste relaţii sînt unite între ele. Acestea vor fi relaţii de număr şi de situaţie, relaţii mecanice, fizice etc. şi, în sfîrşit, relaţii psihologice, definite prin dependenţa lor de organismul la care se referă datul. Cîte grupuri asemănătoare de relaţii, atîtea ştiinţe particulare.

„chose en soi"?*

Filozofia, dimpotrivă, încearcă să-şi reprezinte o dreaptă în toată lungimea ei şi în toată continuitatea ei. Dar linia în ansamblul ei, ca şi punctul cu ajutorul căruia ea se proiectează, datul nemijlocit, ca şi relaţiile care vin să-l completeze pe măsură ce este analizat, au acelaşi caracter.

? Acestea sînt date ale experienţei. Şi totalitatea lor formează una şi aceeaşi experienţă: experienţa omenească. Constituţia noastră psihologică şi nu natura lucrurilor este aceea care face distincţie între lume şi percepţie, între univers şi ştiinţă; şi această distincţie este temporară şi întîmplătoare.

Experienţa, prin urmare, n-are nevoie decît să fie explicată. A o explica înseamnă a expune pur şi simplu relaţiile pe care ea le conţine şi pe care le aduce de la sine la cunoştinţa noastră, dacă ştim să receptăm învăţămintele ei. Iar ştiinţa începe să se ocupe de ele. Dar, fiind întreaga realitate, experienţa n-are nevoie de justificare: ea există.

Sfîrşit.

* — «lucru în sine»? — *Nota trad.*

CUPRINS

. . . . .

— § 6. Ideile matematicianului Poincaré. *P o i n c a r é.*

. . . . .

Pag. 6—7; 28—9 = două linii
33 = adevăr = ? pentru pragmatism și *3 5*
49 = valoarea obiectivă a științei = centru
Matematica și pragmatismul — 62
80: pragmatiștii au tras de partea lor pe Poincaré;
la fel și Mach 90
Rey = agnostic pur 94 (93)
98: Mach + obiectivitate = Rey?!
100: Noțiuni = copii ale realului
Obiectivitate 105
113: materialismul vulgar*

Însemnările au fost făcute în 1909

Publicat pentru prima oară în 1933, în cartea „Caiete filozofice"

Se tipărește după textul original

---

* Scris de V.I. Lenin pe marginea unui anunț de publicitate — anexat la cartea lui A. Rey — care cuprindea o listă de cărțile de curînd apărute. — *Nota red.*

A. DEBORIN. «MATERIALISMUL DIALECTIC»[217]

[39–41] Ca concepţie despre lume, materialismul dialectic dă un răspuns — evident nu absolut — la problema structurii materiei, a lumii; el serveşte drept bază celei mai strălucite teorii istorice: pe terenul materialismului dialectic, politica şi morala devin, într-un anumit sens, ştiinţe exacte. Materialismul dialectic — fireşte just înţeles — aduce peste tot suflul proaspăt al *criticismului teoretic-gnoseologic, fiind totodată străin de orice dogmatism.*

inexact

n-are rost să foloseşti cuvintele „altora"!

În articolul de faţă am vrea să atragem atenţia cititorului numai asupra laturii |teoretice-gnoseologice| a materialismului dialectic, care în cazul de faţă, ca metodă, ca principiu călăuzitor al cercetării, nu dă soluţii absolute, ci ajută în primul rînd la o punere justă a problemelor.

1) Ca teorie a cunoaşterii, materialismul dialectic se divide în două

2 părţi: partea formală, sau logică, şi cea reală, sau materială.

Pentru o cunoaştere primitivă, *trăirea* este identică cu *obiectul* trăirii, fenomenul cu existenţa, cu lucrul în sine. Lumea trăirilor

ℵℵℵ interioare constituie, |pentru omul primitiv|, şi lumea lucrurilor. El nu face deosebire între lumea interioară şi cea exterioară. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a culturii, această formă primitivă a cunoaşterii intră în contradicţie cu năzuinţa omului social de a stăpîni forţele naturii, cu treapta nouă, superioară a culturii. O dată cu creşterea trebuinţelor omeneşti, cu sporirea şi cu acumularea materialului |de experienţă|, cu înteţirea ciocnirilor dintre percepţii şi lumea exterioară, iese tot mai mult la iveală contrastul dintre percepţii şi lucruri, dintre lumea trăirilor interioare şi aceea a lucrurilor. Tocmai atunci se manifestă din plin necesitatea unor noi forme ale cunoaşterii. ...Ne interesează pur şi simplu procesul logic care în filozofia modernă a dus la

? materialismul dialectic. — |Psihologismul| lui Hume, Berkeley etc.

operează mai cu seamă psihic — cu lumea sensibilă. Imaginile senzoriale sînt obiecte ale cunoaşterii. Rezultatul la care a dus dezvoltarea | empirismului englez | glăsuieşte: Esse = percipi, adică există ceea ce este dat în percepţie, şi tot ceea ce este dat în percepţie are o existenţă obiectivă, există...

Kant a înţeles că o cunoaştere cu adevărat ştiinţifică este posibilă numai cu ajutorul «intuiţiei matematice». *Intuiţia senzorială* nu implică condiţiile necesare pentru o cunoaştere general-obligatorie. Imaginile senzoriale nu sînt în stare să cuprindă totalitatea fenomenelor care urmează să fie cunoscute. Şi Kant efectuează trecerea de la *psihologism* la *transcendentalism*... ?

[43] Filozofia hegeliană reprezintă ultima verigă care încheie acest lanţ. Am văzut că la Hume, Kant, Fichte subiectul a fost pus deasupra obiectului, care a fost declarat ca fiind ceva *inseparabil* de subiect... \/\

[48—58] Categoriile, adică noţiunile universale pure, ca timpul, spaţiul, cauzalitatea, sînt, din punctul de vedere al materialismului dialectic, pe de o parte determinări logice, iar pe de altă parte *forme reale ale lucrurilor*... И

Caracterul mărginit al transcendentalismului constă în faptul că el nu-şi extinde drepturile asupra sferei reale a lucrurilor şi consideră categoriile numai ca nişte forme *subiective*, ba încă şi *apriorice*, ale cunoaşterii. În ce priveşte fenomenele, el le sesizează prin formele de categorii, adică prin forme logice universale, care dau posibilitatea să se formuleze legi strict matematice ale naturii, să li se dea un caracter universal. Dar transcendentalismul, ca şi fenomenalismul senzualist, are de-a face numai cu fenomene. Pentru ele, existenţa, lucrurile în sine sînt inaccesibile... ia te uită!

Materialismul dialectic ajunge la «certitudinea» şi universalitatea cunoaşterii prin aceea că declară formele drept *«intuiţii» universale, obiectiv-reale*. Pe aceasta se bazează posibilitatea cunoaşterii *matematice* sau, dacă vreţi, «geometrice», adică exacte, a realităţii. Spaţiul «geometric» şi «timpul pur» sînt intuiţii universal-reale şi constituie o premisă a cunoaşterii «matematice» a lumii sensibile...

Dar în acelaşi timp conştiinţa dialectică dă dovadă de capacitatea de a se ridica pînă la «intuirea» naturii ca un «tot întreg», pînă la intuirea necesităţii, a condiţionării interne a rînduirii universale a naturii...

Omul *cunoaşte* în măsura în care *acţionează* şi în care este el însuşi supus *înrîuririi lumii exterioare*. Materialismul dialectic ne învaţă că omul este împins spre reflecţie în primul rînd de senzaţiile pe care le încearcă în procesul acţiunii sale asupra lumii înconjurătoare. . Pornind de la considerentul că poţi domina natura numai supunîndu-te ei,

materialismul dialectic ne cere să punem activitatea noastră în concordanță cu legile universale ale naturii, cu ordinea necesară a lucrurilor, cu legile universale de dezvoltare a lumii...

Parmenide a văzut astfel adevărata esență a lucrurilor („unul") în ceea ce poate fi cunoscut de gîndire sau de *rațiune* și se află în spatele fenomenelor trecătoare și schimbătoare. Prin aceasta el a rupt percepțiile senzoriale de baza lor, lumea fenomenală de cea metafenomenala... — uf!

Dacă pentru raționaliștii metafizicieni adevărata realitate este dată în noțiune, pentru senzualiști, dimpotrivă, este real ceea ce este dat în percepția senzorială sau în intuire. Ceea ce se află în afara simțurilor este inaccesibil cunoașterii. Obiectul cunoașterii îl constituie fenomenele, care se ridică la rangul de realitate absolută. Conținutul cunoașterii empirice este instabil și efemer. Substratul real al însușirilor este respins de fenomenalism. Este dată varietatea, este dată pluritatea fenomenelor, însa lipsește unitatea substanțială...

Kant a reușit să îmbine teoria fenomenalismului cu privire la incognoscibilitatea lucrurilor în sine cu teoria raționaliștilor metafizicieni cu privire la o *existență* absolut-reală, aceea a «lucrurilor în sine».

Materialiștii francezi, cu Holbach în frunte, opuneau *natura*, ca esență metafizică a lucrurilor, *însușirilor* ei. Această opunere înseamnă, într-un anumit sens, un dualism cum este cel dintre «lucrul în sine» și «fenomene» la Kant... — minciuni!

Am fi însă nedrepți față de materialismul francez dacă l-am identifica cu kantianismul. Materialismul secolului al XVIII-lea admite totuși o *cognoscibilitate relativă* chiar a esenței lucrurilor... — stîngaci pînă la nec plus ultra!*

Materialismul francez, deși pornește și el de la punctul de vedere că materia acționează asupra simțurilor noastre exterioare, recunoaște totuși că *unele însușiri* ale lucrurilor în sine sînt *cognoscibile*. Dar materialismul francez nu este de ajuns de consecvent din moment ce ne învață că sînt cognoscibile numai *unele* însușiri ale lucrurilor, în timp ce însăși «esența» sau «natura» lor ne este ascunsă și incomplet cognoscibilă... — Terci

Această opoziție între *însușirile* unui lucru și «natura» lor este luată de Kant de la agnostici, de la fenomenaliști-senzualiști (direct de la Hume)...

În opoziție cu fenomenalismul și senzualismul, materialismul consideră că impresiile pe care le căpătăm

* — pînă la limita extremă. — *Nota trad.*

de la lucrurile în sine au o însemnătate *obiectivă*. În timp ce fenomenalismul (şi kantianismul) nu vede nici un fel de puncte de contact între însuşirile lucrurilor şi «natura» lor, adică lumea exterioară, materialiştii francezi subliniază deja în mod precis că lucrurile în sine, cel puţin în parte, sînt cognoscibile tocmai pe baza *impresiilor* pe care le produc asupra noastră, că însuşirile lucrurilor sînt, într-o anumită măsură, obiectiv-reale...

[60–62] Materialismul dialectic pune la baza existenţei substanţa materială, substratul real. Materialismul dialectic a privit lumea «ca un proces, ca o substanţă care se află într-o continuă dezvoltare» (Engels). Fiinţarea imuabilă şi absolută a metafizicienilor se transformă într-o *fiinţare schimbătoare*. *Realitatea substanţială este considerată ca fiind variabilă*, iar schimbările şi mişcările ca nişte forme reale ale existenţei. Materialismul dialectic învinge dualismul «fiinţare» şi «nonfiinţare», opoziţia metafizică-absolută dintre «imanent» şi «transcendent», dintre însuşirile unui lucru şi lucrul însuşi. Pe baza materialismului dialectic se creează posibilitatea de a lega în mod ştiinţific lucrul în sine cu fenomenele, imanentul cu transcendentul şi de a birui incognoscibilitatea lucrurilor în sine, pe de o parte, şi «subiectivismul» calităţilor, pe de altă parte, deoarece «natura lucrului, cum pe bună dreptate observă Plehanov, se manifestă tocmai în însuşirile lui». Tocmai pe baza *impresiilor* primite de la lucrurile în sine avem noi posibilitatea să ne pronunţăm *asupra însuşirilor lucrurilor în sine*, asupra existenţei obiectiv-reale... N.B.

«Imanentul» capată un caracter obiectiv-real; «transcendentul», care se află dincolo de fenomene, în sfera «incognoscibilului», se transformă, dintr-o esenţă misterioasă inaccesibilă simţurilor noastre, într-un conţinut «imanent» al conştiinţei noastre, într-un obiect al percepţiei senzoriale. «Imanentul» devine «transcendent» în măsura în care capătă o semnificaţie *obiectiv-reală*, în măsura în care dă posibilitatea de a N.B. apreciă însuşirile lucrurilor după impresiile pe care le produc; «transcendentul» devine «imanent» în masura în care se află situat în sfera *cognoscibilului*, deşi dincolo de subiect. În acelaşi sens se pronunţă şi Beltov. «Potrivit acestei teorii – spune el – natura este, mai întîi de toate, un ansamblu de fenomene. Dar întrucît

Adevăruri reale exprimate într-un limbaj al dracului de bombastic şi de abstrus*. De ce n-a scris Engels într-o limbă atît de păsărească?

* – obscur. – *Nota trad.*

lucrurile în sine constituie o condiție necesară a fenomenelor, adică întrucît fenomenele sînt provocate de acțiunea pe care o exercită obiectul asupra subiectului, sîntem nevoiți să recunoaștem că legile naturii au nu numai o însemnătate *subiectivă*, ci și una *obiectivă*, cu alte cuvinte că raporturile dintre idei în *subiect* corespund, atunci cînd omul nu greșește, raporturilor dintre lucrurile *din afara lui*»*. Așa se rezolvă, în singurul mod just și științific, problema corelației fenomenelor și a lucrurilor în sine, această problemă atît de importantă a cunoașterii, cu care și-au bătut atîta capul Kant, metafizicienii și fenomenaliștii...

[62] Unitatea dintre existență și nonexistență o constituie devenirea, ne învață dialectica. Tradusă în limbajul materialist concret, această teză are sensul că la baza a tot ce există

N.B. stă *substanța, materia*, care se află într-un proces de continuă dezvoltare...

[64—65] Corpul, prin urmare, nu este doar efectul perceptibilității lui, cum cred fenomenaliștii și senzualiștii, ci există absolut independent de percepțiile noastre, există «pentru sine», ca «subiect». Dar dacă corpul există independent de percepțiile noastre, în schimb acestea depind întru totul de corpul care acționează asupra noastră. Fără el nu există percepții, nu există reprezentari, noțiuni sau idei. Gîndirea noastră este determinată de existență, adică de impresiile pe care le produce asupra noastra lumea exterioară. Asta face

N.B. ca și ideile și noțiunile noastre să aibă o însemnătate *obiectiv-reală*...

Corpul care acționează asupra simțurilor noastre este considerat drept *cauză a acțiunii* produse de el, adică a percepției. Fenomenaliștii contestă însăși posibilitatea unui asemenea mod de a pune problema.

! Imanenții cred că lumea exterioară este inaccesibilă nu numai percepției, dar și gîndirii, dacă o astfel de lume există...

[67] Trebuie să admitem, de asemenea, că percepțiile noastre, ca rezultat al acțiunii celor doi factori — lumea exterioară și «sensibilitatea» noastră —, nu sînt identice nici prin *conținut*

N.B. cu obiectele lumii exterioare, care nu ne este accesibilă direct, intuitiv ... (?

~**

* N. Beltov. «Critica criticilor noștri», p. 199.
** Semn care arată că ar trebui inversate cuvintele «direct, intuitiv». — *Nota red.*

[69—75] Din punctul de vedere al materialismului dialectic, lucrul în sine îl constituie obiectul, aşa cum există el în sine, «pentru sine». Tocmai în acest sens defineşte Plehanov materia «ca totalitatea lucrurilor în sine, întrucît aceste lucruri constituie izvorul senzaţiilor noastre»*. Acest lucru în sine sau această materie nu este o noţiune abstractă, care se află în dosul însuşirilor concrete ale lucrurilor, ci *o noţiune «concretă»*. Existenţa materiei nu se separă de esenţa ei sau, invers, esenţa ei nu se separă de existenţa ei...

Un obiect lipsit de orice calităţi sau însuşiri nici nu poate fi gîndit de către noi, nu poate exista, nu are nici o existenţă. Lumea exterioară este construită de noi din percepţiile noastre, pe baza impresiilor ?? pe care le provoacă în noi lumea exterioară, obiectele în sine... Între lumea exterioară şi cea interioară există o oarecare deosebire, dar în acelaşi timp şi o oarecare asemănare, aşa încît ajungem la cunoaşterea lumii exterioare pe baza impresiilor, dar tocmai a impresiilor produse de obiectele lumii exterioare. Pe baza impresiilor căpătate prin acţiunea exercitată asupra noastră de un obiect, noi îi atribuim acestui obiect anumite însuşiri. Impresia este rezultanta a doi factori şi, ca atare, este inevitabil condiţionată de natura acestor doi factori şi conţine în ea ceva care constituie natura ambilor factori, ceva care le este comun...

Numai pe baza materialismului dialectic, care recunoaşte lumea exterioară, se poate construi o teorie pur ştiinţifică a cunoaşterii. Cine respinge existenţa lumii exterioare respinge şi cauza senzaţiilor noastre şi ajunge la idealism. Dar lumea exterioară constituie şi un principiu al legităţii. Şi dacă vedem în percepţiile noastre o anumită legătură regulată între ele, aceasta se explică numai prin faptul că cauza senzaţiilor noastre, adică lumea exterioară, constituie baza acestei legături legice...

un termen nepotrivit şi absurd!

Fără posibilitatea de a prevedea nu există posibilitatea de a ajunge la cunoaştere ştiinţifică a fenomenelor naturii şi ale vieţii omeneşti. ...Dar obiectele lumii exterioare se află într-un raport de cauzalitate nu numai faţă de noi, ci şi între ele, cu alte cuvinte între înseşi obiectele lumii exterioare există o anumită interacţiune; cunoaşterea condiţiilor

* «Das Bild dieses Seins außer dem Denken ist die *Materie*, das Substrat der Realität!», L. Feuerbach. «Werke», Bd. 2. S. 289.

acestei interacţiuni ne dă, iarăşi, posibilitatea de a prevedea şi de a prezice nu numai acţiunea obiectelor asupra noastră, dar şi raporturile şi acţiunile lor obiective, independente de noi, adică însuşirile obiective ale lucrurilor...

Materialismul dialectic în nici un caz nu rezolvă problema structurii materiei în sensul recunoaşterii neaparate a teoriei atomiste sau corpusculare ori a vreunei a treia ipoteze. Şi, dacă noile teorii asupra structurii atomilor vor triumfa, materialismul dialectic nu numai că nu va suferi o înfrîngere, ci, dimpotrivă, va căpăta cea mai strălucită confirmare. În ce constă, de fapt, esenţa noului curent în domeniul ştiinţelor naturii? În primul rînd, în faptul că atomul, pe care fizicienii şi-l imaginau ca fiind imuabil şi cel mai simplu, adică un «corp» elementar şi indivizibil, se dovedeşte a fi alcătuit din unităţi sau particule şi mai elementare. Se presupune că în electroni avem ultimele elemente ale existenţei. Dar afirmă oare materialismul dialectic că atomul este limita absolută a existenţei?...

Aha! Plehanov nu spune nimic despre acest „nou curent", *nu-l cunoaşte*. Deborin îl prezintă *confuz*. Just!

Ar fi o greşeală să credem, aşa cum fac machiştii noştri, că o dată cu admiterea teoriei electronice dispare *materia* ca *realitate*, iar o dată cu ea şi materialismul dialectic, care consideră *materia* drept singura realitate şi singurul ||instrument|| potrivit pentru sistematizarea experienţei... Toţi atomii sînt oare alcătuiţi din electroni? Această problemă nu este încă rezolvată, ea este doar o ipoteză, care poate să nu se confirme. Dar, pe lîngă aceasta, teoria electronică înlătură ea oare atomul? Ea caută doar să dovedească că atomul este *relativ* stabil, indivizibil şi imuabil... Dar atomul, ca substrat real, nu este eliminat de teoria electronică...

Stupid termen!

Şi acum să tragem concluziile. Sub raport formal, materialismul dialectic, după cum am văzut, face cu putinţă o cunoaştere obligatorie şi obiectivă datorită faptului că formele existenţei sînt, din punctul lui de vedere, şi forme ale gîndirii, că fiecărei schimbări intervenite în lumea obiectivă îi corespunde o schimbare în sfera percepţiilor. În ceea

ce priveşte însă momentul material, materialismul dialectic porneşte de la recunoaşterea lucrurilor în sine sau a lumii exterioare ori a *materiei*. «Lucrurile în sine» sînt cognoscibile. Incontestabilul şi absolutul sînt respinse de materialismul dialectic. În natură totul se află într-un proces de schimbare şi mişcare, la baza cărora stau anumite combinări ale materiei. O «formă» a existenţei, potrivit dialecticii, trece în alta prin salturi. Teoriile moderne ale fizicii nu numai că nu infirmă, dar, dimpotrivă, confirmă întru totul justeţea materialismului dialectic.

Însemnările au fost făcute nu mai de vreme de 1909

Publicate parţial în 1930, în «Culegeri din Lenin», vol. XII

Publicate pentru prima oară în întregime în 1958, în V.I. Lenin, Opere, ed. a 4-a, vol. 38

Se publică după original

G.V. PLEHANOV. «N.G. CERNÎŞEVSKI»[218]

EDIT. „ŞIPOVNIK". PETERSBURG, 1910

INTRODUCERE

N.B.*

[52—53] Astăzi e destul de bine cunoscut raportul dintre forţele noastre sociale în epoca desfiinţării iobăgiei. De aceea nu vom vorbi de el decît în treacăt, şi anume în măsura în care e nevoie pentru a pune în lumină rolul pe care şi l-au asumat în această privinţă publiciştii noştri înaintaţi, în fruntea cărora se afla pe atunci N.G. Cernîşevski. Azi e îndeobşte cunoscut că aceşti publicişti au apărat cu înflăcărare interesele ţărănimii. Autorul nostru a scris o sumedenie de articole în care apăra ideea eliberării ţăranilor împreună cu pămîntul şi susţinea că răscumpărarea pămînturilor care urmează să fie împărţite în loturi ţăranilor nu poate să constituie în nici un caz o greutate pentru guvern. El a demonstrat această teză atît prin considerente generale de ordin teoretic, cît şi prin cele mai amănunţite calcule exemplificative... Dacă la eliberarea ţăranilor guvernul nostru nu a uitat nici un moment avantajele ei pentru vistieria statului, el s-a gîndit foarte puţin la interesele ţăranilor. La efectuarea operaţiei de răscumpărare s-a ţinut seama numai şi numai de interesele fiscului şi ale moşierilor...

„Soţial-demokrat" nr. 1, p. 152[219]

[57—59] Dar nu numai în problemele economice a trebuit Cernîşevski să ducă o polemică înverşunată. În afară de aceasta, adversarii lui nu erau numai economiştii liberali. Cu cît cercul revistei «Sovremennik» devenea mai influent în literatura rusă, cu atît se inteţeau atacurile pornite din cele

* Însemnările subliniate cu linii oblice au fost făcute de V.I. Lenin în colţul de sus al paginii. De aceea, în caz că, aici şi în alte locuri, nu se poate determina în mod exact la care pasaj se referă asemenea însemnări, se reproduce întregul text al paginii respective.— *Nota red.*

mai diferite părţi împotriva acestui cerc, în general, şi împotriva autorului nostru, în special. Colaboratorii lui «Sovremennik» erau priviţi ca nişte oameni periculoşi, gata să dărîme toate faimoasele «temelii». Unii dintre «prietenii lui Belinski», care la început tot mai credeau că pot merge alături de Cernîşevski şi de tovarăşii lui de idei, s-au îndepărtat de «Sovremennik», considerîndu-l organ al «nihiliştilor», şi au început să facă multă zarvă, susţinînd că Belinski n-ar fi aprobat niciodată orientarea pe care a adoptat-o revista. Aşa a procedat şi I.S. Turghenev*. Pînă şi Herzen a mîrîit la «paiaţe» în «Kolokol»-ul său... În general, se vede din toate acestea că Herzen a fost indus în eroare de prietenii săi liberali de felul lui Kavelin. «Paiaţele» — sau «ţignaliştii», cum li se zicea în Rusia — nu rîdeau de demascări, ci de oamenii naivi care nu puteau şi nu voiau să meargă mai departe de demascările nevinovate, uitînd de morala fabulei lui Krîlov «Motanul şi bucătarul»**.

N.B.

Pînă aici „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 152

N.B.

Lui Herzen i-a fost dat foarte curînd să vadă singur cît de proşti, în sensul politic, erau prietenii săi liberali care erau preocupaţi de relaţiile lui cu Cernîşevski. Cînd a trebuit să rupă relaţiile cu K.D. Kavelin, el şi-a spus, poate, că «veninoşii» aveau întrucîtva dreptate***.

N.B.

De altfel, majoritatea articolelor din «Svistok», care provocau o deosebită nemulţumire în rîndurile binecrescuţilor liberali, nu-i aparţineau lui Cernîşevski. El colabora destul de neregulat la această revistă, deoarece era împovărat de alte îndeletniciri.

N.B.

[61—66] Între timp, starea de spirit a început să se îmbunătăţească, cel puţin într-o anumită parte din «societatea» rusă. Se frămînta tineretul studios, apăreau organizaţii revoluţionare secrete, care-şi tipăreau proclamaţiile şi programele lor şi se aşteptau la o apropiată răscoală a ţărănimii. Ştim acum că Cernîşevski admitea întru totul posibilitatea venirii pentru Rusia a

* Cernîşevski povesteşte undeva că pe el Turghenev tot îl mai putea suporta într-o oarecare măsură, în schimb însă nu-l putea suferi de loc pe Dobroliubov. «D-ta eşti un şarpe simplu, pe cînd Dobroliubov e un şarpe cu ochelari» — i-a spus el lui Cernîşevski. (Vezi scrisoarea citată de mine: «În semn de recunoştinţă». Opere, vol. IX, p. 103.)

** În legătură cu articolul «Very dangerous» şi cu urmările lui mai mult sau mai puţin problematice, vezi, între altele, cartea d-lui Vetrinski: «Herzen». Petersburg, 1908, p. 354.

*** Istoricul acestei rupturi poate fi urmărit după scrisorile lui K. Dm. Kavelin şi Iv. S. Turghenev către Al. Iv. Herzen, editate de M. Dragomanov la Geneva în 1892.

N.B. unor «vremuri serioase» şi vom vedea apoi cît de puternică influenţă a avut asupra activităţii lui publicistice îmbunătăţirea stării de spirit a societăţii. Dar a avut el vreun fel de relaţii cu societăţile secrete? La această întrebare nu putem da deocamdată un răspuns sigur şi cine ştie dacă vom dispune vreodată de date pentru rezolvarea acestei probleme. După părerea d-lui M. Lemke, care a studiat în mod temeinic procesul lui N.G. Cernîşevski, «se poate *presupune* (subliniat de dînsul) că el este autorul «chemării către ţăranii iobagi»», de a cărei întocmire l-a găsit vinovat tribunalul. D-l M. Lemke îşi sprijină presupunerea sa cu unele referiri la limba şi la conţinutul acestei proclamaţii. Considerăm că aceste indicaţii nu sînt lipsite de temei. Ne grăbim însă să repetăm, împreună cu d-l Lemke, că «toate acestea sînt nişte ipoteze mai mult sau mai puţin probabile şi nimic mai mult»*. Destul de întemeiată ni se pare şi părerea d-sale că apariţia cunoscutei foi volante «Velikorus» se datoreşte, în parte, lui Cernîşevski. În sprijinul presupunerii sale, d-l Lemke citează cele relatate de d-l Stahevici... Sîntem întru totul de acord cu

N.B. d-l Stahevici: prin limba şi conţinutul său, «Velikorus» aminteşte, într-adevăr, foarte mult de articolele publicistice ale lui Cernîşevski...

„Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 157.

Se ştie că slavofilii priveau cu ochi foarte buni lupta rutenilor din Galiţia împotriva polonezilor. Cernîşevski a avut întotdeauna simpatii pentru ucraineni. El a calificat drept o mare greşeală atitudinea negativă a lui Belinski faţă de literatura ucraineană, care era abia la începuturile ei. În numărul din ianuarie 1861 al revistei «Sovremennik», el a publicat un articol, scris cu multă căldură, cu prilejul apariţiei organului ucrainean «Osnova». Dar el nu putea să aprobe întru totul lupta pe care o duceau rutenii din Galiţia împotriva polonezilor. El nu vedea cu ochi buni, în primul rînd, faptul că ei căutau sprijin la guvernul de la Viena. Nu vedea cu ochi buni nici rolul influent pe care-l avea clerul în mişcarea rutenilor din Galiţia. «De treburile lumeşti — scria el — trebuie să se îngrijească laicii». În sfîrşit, nu-i convenea nici procedeul de a pune dintr-un punct de vedere exclusiv n a ţ i o n a l o problemă care, după părerea lui, avea mai presus de toate un caracter e c o n o m i c. În articolul său «O tactică naţională greşită» («Sovremennik» din iulie 1861), îndreptat împotriva revistei «Slovo» din Lvov, Cernîşevski a atacat cu vehemenţă naţionalismul excesiv al acestui organ. «Se prea poate — scrie

* M.K. Lemke. «Procesul lui N.G. Cernîşevski». Bîloe, 1906, nr. 4, p. 179.

el — că, dacă ar fi analizat cu toată atenţia relaţiile vii, această publicaţie-ar fi văzut că chestiunea în discuţie are la bază cu totul altceva decît problema naţională, şi anume problema socială. Ar fi văzut, poate, atît de o parte cît şi de cealaltă şi pe ruteni, şi pe polonezi, oameni de naţionalitate diferită, dar avînd aceeaşi situaţie socială. Noi nu credem că pe ţăranul polonez l-ar supăra cu ceva uşurarea servituţilor şi, în genere, a traiului ţăranilor ruteni. Nu credem că sentimentele proprietarilor funciari de naţionalitate ruteană faţă de această chestiune se deosebesc prea mult de acelea ale proprietarilor funciari polonezi. Dacă nu ne înşelăm, miezul problemei galiţiene îl constituie relaţiile dintre stările sociale şi nu cele naţionale».

Vrajba dintre naţionalităţile care fac parte din statul austriac trebuie să-i fi părut lui Cernîşevski cu atît mai lipsită de tact, cu cît pe vremea aceea, ca şi mai înainte, guvernul de la Viena trăgea mari foloase de pe urma ei. «Dacă stai şi te gîndeşti bine, nici nu ţi se pare de mirare ca Imperiul austriac există de atîta vreme — scria el în cronica politică a aceluiaşi număr din „Sovremennik“ în care a apărut articolul «O tactică naţională greşită». — Şi cum să nu se menţină dacă naţionalităţile cuprinse în graniţele lui dau dovadă de un tact politic atît de minunat?». Germanii, cehii, croaţii şi, cum am văzut, rutenii din Austria i se păreau lui Cernîşevski deopotrivă de «nepricepuţi». El se temea mai ales ca «lipsa de pricepere» de care dăduseră dovadă slavii în anii 1848—1849 să nu meargă din nou prea departe. La începutul deceniului 1860—1870, Ungaria a dus o luptă aprigă împotriva centraliştilor reacţionari de la Viena. Nemulţumirea ungurilor a ajuns pînă acolo, încît într-o vreme te puteai aştepta la o explozie revoluţionară în ţara lor. În cronicile sale politice, autorul nostru şi-a exprimat nu o dată temerea că, în cazul unei mişcări revoluţionare în Ungaria, slavii din Austria vor fi din nou unelte docile ale reacţiunii. Tactica de atunci a numeroaselor naţionalităţi slave din Austria nu putea decît să facă să crească asemenea temeri, dat fiind că slavii din această ţară şi-au permis să se laude cu rolul ruşinos jucat de ei în evenimentele din 1848—1849. Condamnînd cu toată vehemenţa această tactică, Cernîşevski căuta să demonstreze că lor, dimpotrivă, le-ar fi fost mai de folos să sprijine pe duşmanii guvernului de la Viena, putînd astfel să obţină de la ei concesii foarte

importante. El a arătat toate acestea atunci cînd s-a referit la relaţiile dintre croaţi şi unguri, şi acelaşi lucru l-a spus şi rutenilor. «Partidul de castă, ostil rutenilor — citim în articolul său «O tactică naţională greşită» —, este acum gata să facă concesii... Iată un lucru la care n-ar strica să se gîndească «Slovo»; poate că concesiile pe care în mod sincer sînt gata să le facă presupuşii lor duşmani sînt atît de mari, încît ar satisface pe deplin pe ţăranii ruteni; în orice caz însă nu încape îndoială că aceste concesii sînt cu mult mai mari şi mai importante decît tot ce pot obţine ţăranii ruteni de la austrieci»...

Pînă aici „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 158

În sfîrşit, în prima parte a romanului «Prologul» este înfăţişată atitudinea prietenoasă a lui Volghin faţă de Sokolovski (Sierakowski?). Lui Volghin îi place devotamentul plin de abnegaţie al lui Sokolovski faţă de convingerile sale, lipsa lui de egoism meschin, stăpînirea de sine, însuşire care se îmbină cu înflăcărarea pasionată a adevăratului agitator. Volghin îl numeşte o m a d e v ă r a t şi crede că liberalii noştri ar avea multe de învăţat de la el. Toate acestea sînt foarte interesante*, dar nici ele nu aruncă cît de puţină lumină asupra atiudinii practice a lui Cernîşevski faţă de problema poloneză.

N.B.

N.B.

Cernîşevski avea pe atunci vreo 34 de ani. Era în plină înflorire a forţelor sale intelectuale şi cine ştie pînă la ce înălţime s-ar fi putut el ridica în dezvoltarea sa! Dar nu mai avea mult de trăit în libertate. Era considerat drept şef al partidului extremist, drept un propovăduitor extrem de influent al materialismului şi socialismului. Era socotit drept «căpetenie» a tineretului revoluţionar şi pe el îl făceau vinovat de toate izbucnirile şi tulburările acestuia. Aşa cum se întîmplă întotdeauna în asemenea cazuri, gura lumii exagera, atribuindu-i intenţii pe care nu le-a avut şi acţiuni pe care nu le-a întreprins niciodată. În «Prologul prologului», Cernîşevski descrie el însuşi bîrfelile liberale, pornite din simpatie, care circulau în Petersburg pe seama pretinselor legături ale lui Volghin (adică ale lui Cernîşevski) cu cercul exilaţilor ruşi de la Londra...

idem „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 165—166

* Volghin aprecia la Sokolovski mai ales c h i b z u i n ţ a» lui, care şi-a găsit expresia în faptul că în 1848, în Volinia, el a fost singurul dintre tovarăşii săi de idei care nu şi-a pierdut capul şi, cu un calm desăvîrşit, a cîntărit şansele unei insurecţii armate, care s-au dovedit a fi aproape egale cu zero.

[71—73] În ce constă secretul succesului neobişnuit de mare înregistrat de «Ce-i de făcut?». În ceea ce constă, de obicei, secretul succesului unor opere literare: acest roman dădea un răspuns viu şi pe înţelesul tuturor la unele probleme care interesau îndeaproape o parte importantă din publicul cititor. Ideile expuse de Cernîşevski nu erau noi ca atare; el le luase pe de-a-ntregul din literatura vest-europeană. Cu mult înaintea lui, în Franţa, George Sand se ocupase de relaţiile de dragoste libere — şi mai cu seamă sincere şi cinstite — dintre bărbat şi femeie*. Cerinţele de ordin moral în dragoste ale Lucreziei Floriani nu se deosebesc cu nimic de acelea ale Verei Pavlovna Lopuhova-Kirsanova. Cît despre romanul „Jacques", s-ar putea uşor face din el un şir destul de lung de extrase menite să arate că în «Ce-i de făcut?» sînt reproduse aproape în întregime ideile şi raţionamentele eroului iubitor de libertate şi plin de abnegaţie al lui George Sand**. Şi George Sand n-a fost singura care a pledat în favoarea libertăţii raporturilor de acest gen. Asemenea idei au fost propagate, precum se ştie, şi de Robert Owen şi Fourier, care au exercitat o influenţă hotărîtoare asupra concepţiei despre lume a lui Cernîşevski****. Şi toate aceste idei au fost întîmpinate cu caldă simpatie la noi încă din deceniul al 5-lea... Dar, pînă la apariţia romanului «Ce-i

* Remarcăm în treacăt că Wahlverwandschaften al lui Goethe reprezintă şi el un cuvînt de apărare a unor astfel de relaţii. Şi acest lucru este bine înţeles de către unii istoriografi literari germani, care — neîndrăznind să defăimeze un scriitor cu asemenea autoritate şi neavînd totodată curajul, în virtutea bunei cuviinţe filistine, să se declare de acord cu el — se limitează, în general, la bîiguieli cu totul de neînţeles pe tema pretinselor paradoxuri ale acestui mare german.

** Cernîşevski a însemnat la 26 martie 1853, în jurnalul său, următoarea discuţie dintre el şi logodnica sa: ««Crezi că te-aş putea înşela?» — 21***
«Nu cred şi nici nu mă aştept la aşa ceva, dar m-am gîndit şi la o asemenea 22
eventualitate». — «Şi ce-ai face în acest caz?» — I-am povestit conţinutul 23
romanului «Jacques» de George Sand. «Şi d-ta te-ai împuşca?» — «Nu
cred», şi i-am spus că voi căuta să-i procur scrierile lui George Sand (nu 25
le-a citit sau, în orice caz, nu-şi aminteşte ideile autoarei» (Opere, vol. X,
partea a 2-a, secţ. a 3-a, p. 78. Considerăm că nu e de prisos să redăm
încă un pasaj din discuţiile lui Cernîşevski cu logodnica sa: «Şi iată care
vor fi raporturile dintre noi — mi-a spus ea acum două zile: vom avea 30
camere separate şi nu vei putea intra la mine fără să baţi la uşă; şi eu aş
fi vrut să aranjez lucrurile în felul acesta şi am reflectat, poate, mai serios
decît ea; ea are în vedere, probabil, numai faptul că nu vrea s-o plictisesc, 35
dar eu înţeleg prin aceasta că, în genere, orice bărbat trebuie să fie cît se poate de delicat în raporturile conjugale cu soţia sa» (ibid., p. 82. În romanul «Ce-i de făcut?», Vera Pavlovna are cu Lopuhov o discuţie aproape identică.

*** Aceste cifre, puse de V.I. Lenin, indică rîndurile de la p. 72 a cărţii lui G.V. Plehanov. — *Nota red.*

**** Poate că nici nu e nevoie să mai amintim de propaganda ener- 40
gică desfăşurată de Robert Owen în această direcţie. Cît despre Fourier, 41
vom cita aici următoarele cuvinte scrise de el, care au un sens deosebit de 42
profund: „les coutumes en amour... ne sont que formes temporaires et variables, et non pas fond immuable" (Oeuvres complètes de Ch. Fourier, t. IV, p. 84).

de făcut?», aceste principii nu erau împărtăşite decît de un grup restrîns de «oameni aleşi»; ele erau cu totul de neînţeles pentru publicul cititor. Nici Herzen nu s-a putut decide să le enunţe în întregime şi cu toată claritatea în romanul său «Cine-i de vină?». A. Drujinin, în nuvela sa «Polenka Saks»*, dă o soluţie] mai precisă acestei probleme. Dar aceasta e o nuvelă prea slabă, iar eroii ei, care aparţin aşa-zisei societăţi înalte a nobilimii şi funcţionărimii, nu prezentau nici un interes pentru «raznocinţi», care, după căderea regimului lui Nicolaie I, constituiau aripa stîngă a publicului cititor.

N.B.

N.B.

[75—77] În visele Verei Pavlovna ni se prezintă un aspect al concepţiilor socialiste ale lui Cernîşevski, căruia, din păcate, în ultima vreme socialiştii ruşi nu i-au acordat suficientă atenţie. Ceea ce ne atrage atenţia în aceste vise este că Cernîşevski avea deplina conştiinţă a faptului că orînduirea socialistă nu se poate baza decît pe o largă aplicare în producţie a forţelor tehnice care s-au dezvoltat în perioada burgheză. În visele Verei Pavlovna, uriaşe armate ale muncii organizează producţia în comun, trecînd din Asia centrală în Rusia, din ţări cu climă caldă în ţări cu climă rece. Toate acestea s-ar fi putut imagina, fireşte, şi cu ajutorul lui Fourier, dar chiar din istoria de mai tîrziu a aşa-zisului socialism rus reiese că publicul cititor din Rusia nu ştia acest lucru. În felul cum îşi reprezentau revoluţionarii noştri societatea socialistă, nu rareori aceasta apărea ca o federaţie de obşti ţărăneşti care-şi lucrează ogoarele cu acelaşi plug de lemn antediluvian cu care-şi scormoneau pămîntul din moşi-strămoşi. Dar se înţelege de la sine că un asemenea «socialism» numai socialism nu se poate numi. Eliberarea proletariatului nu poate fi realizată decît prin eliberarea omului de sub «puterea pămîntului» şi a naturii în general. Iar pentru această eliberare sînt absolut necesare acele armate ale muncii şi acea largă folosire a forţelor de producţie moderne de care vorbea Cernîşevski în visele Verei Pavlovna şi de care noi am uitat cu desăvîrşire, datorită înclinaţiei noastre spre «practică».

N.B. comp. „Soţial-Demokrat" nr. 1

* „Sovremennik", 1847, nr. 12.

Cernîşevski a asistat la naşterea în ţara noastră [1] a noului tip de «oameni noi». El a înfăţişat un asemenea tip în persoana lui Rahmetov. Autorul nostru a salutat cu bucurie apariţia acestui tip nou şi nu şi-a putut refuza plăcerea de a-i schiţa profilul, fie el şi neciar. În acelaşi timp el a prevăzut cu mîhnire cîte chinuri şi suferinţe va trebui să îndure revoluţionarul rus, căruia îi e hărăzită o viaţă de aspră luptă şi de mari sacrificii. Şi Cernîşevski ne prezintă în Rahmetov un adevărat ascet. Acesta, pur şi simplu, se chinuieşte singur. El «nu se îngrijeşte de loc de el», după cum declară gazda sa. Se hotărăşte chiar să încerce dacă poate suporta torturile şi, în acest scop, stă culcat o noapte întreagă pe un covor în care a înfipt cuie. Mulţi, printre care şi Pisarev, au văzut în asta o simplă ciudăţenie. Şi noi sîntem de părere că unele trăsături de caracter ale lui Rahmetov ar fi putut să fie altfel înfăţişate. Dar caracterul său, luat în ansamblu, rămîne totuşi pe de-a-ntregul fidel realităţii: aproape în fiecare dintre socialiştii [2] noştri de seamă din deceniul al 7-lea şi al 8-lea a existat o parte destul de însemnată [3] de rahmetovism...

Drept epigraf la primul nostru articol despre Cernîşevski, pe care l-am scris sub impresia proaspătă a ştirii morţii lui şi care a fost complet refăcut în ediţia de faţă, am folosit următoarele cuvinte dintr-o scrisoare a autorului nostru către soţia sa: «Viaţa mea şi a ta aparţine istoriei; vor trece secole, şi numele noastre vor fi mereu îndrăgite de oameni, care le vor rosti cu un sentiment de recunoştinţă atunci cînd cei ce au trăit în preajma noastră nu vor mai fi». Această scrisoare a fost scrisă la 5 octombrie 1862, adică într-o vreme cînd autorul ei se afla deja la închisoare.

1 — de „revoluţionar" în „Soţial-Demokrat" (nr. 1, p. 173)

2 — „revoluţionarii ruşi"

3 — „considerabilă" („Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 174)

N.B.

N.B.

PARTEA ÎNTÎI

CONCEPŢIILE FILOZOFICE, ISTORICE ŞI LITERARE ALE LUI N. G. CERNÎŞEVSKI

SECŢIUNEA ÎNTÎI

CONCEPŢIILE FILOZOFICE ALE LUI N. G. CERNÎŞEVSKI

Capitolul întîi

CERNÎŞEVSKI ŞI FEUERBACH

[81] În prima ediţie a lucrării de faţă — din care primul articol, care tratează, printre altele, despre concepţiile filozofice
|8| ale lui Cernîşevski, a fost scris la sfîrşitul anului 18|9|9 — ne exprimam convingerea că, în ceea ce priveşte concepţiile filozofice, autorul nostru a fost un adept al lui Feuerbach. Această convingere a noastră se întemeia, bineînţeles, în primul rînd pe o comparaţie între concepţiile lui Feuerbach şi ideile lui Cernîşevski care aveau o contingenţă mai mare sau mai mică cu filozofia...

Capitolul al troilea

POLEMICA CU IURKEVICI ŞI CU ALŢII

[102—103] «...Îmbinarea într-un singur obiect a unor însuşiri cu totul diferite este o lege generală a lucrurilor». Acelaşi lucru se poate spune şi despre calitatea pe care o numim capacitatea de a percepe şi a gîndi. Distanţa dintre ea şi aşa-zisele calităţi fizice ale organismului viu este nemăsurat de mare. Dar asta n-o împiedică să fie o calitate a aceluiaşi organism, care posedă şi extensibilitate, şi capacitatea de a se mişca...

nu *ne*măsurat (deşi nu cunoaştem încă această „măsură")

De obicei, ei* se feresc, pe cît pot, să dezvăluie motivele care-i împiedică să recunoască, în capacitatea de a percepe, una dintre însuşirile materiei şi preferă să conteste un lucru pe care niciun materialist de seamă nu l-a susţinut, cel puţin în epoca

N.B.

* Adversarii materialismului. — *Nota red.*

modernă, şi anume că percepţia este identică cu mişcarea*...

[106--108] Şi procesul de ardere a lemnului este însoţit de numeroase fenomene care nu sînt proprii procesului de putrezire lentă. Totuşi, între aceste două procese nu există o deosebire esenţială. Dimpotrivă, avem aici, în fond, unul şi acelaşi proces; numai că în primul caz el se desfăşoară foarte repede, iar în cel de-al doilea extrem de lent. De aceea însuşirile proprii corpului care suportă acest proces se manifestă, în primul caz, cu o forţă puternică, iar în al doilea caz «cu o intensitate microscopică, care în condiţiile de viaţă obişnuite este cu totul imperceptibilă». Aplicat la domeniul fenomenelor psihice, acest fapt înseamnă că, şi atunci cînd se află în stare neorganizată, materia nu este lipsită de capacitatea — esenţiala — de «a percepe», care dă atît de bogate roade «spirituale» la animalele superioare. Dar în materia neorganizată această capacitate există într-un grad extrem de redus. De aceea ea este cu totul imperceptibilă pentru cercetător, şi noi putem, fără a risca cîtuşi de puţin să comitem o greşeală cît de cît vizibilă, s-o considerăm egală cu zero. Totuşi, nu trebuie să uităm că această capacitate este o însuşire generala a materiei şi că de aceea nu există nici un motiv s-o privim ca pe ceva miraculos acolo unde ea se manifestă cu o deosebită forţă, aşa cum se întîmplă, bunăoară, la animalele superioare, în general, şi în special la om. Exprimînd — cu prudenţa impusă de condiţiile de atunci ale publicisticii noastre — o atare idee, Cernîşevski se apropia de materialişti ca Lamettrie şi Diderot, care, la rîndul lor, se situau pe punctul de vedere al unui spinozism eliberat de inutilul balast teologic... N.B.

[107] Iurkevici afirma, de asemenea, că deosebirile cantitative se transformă în deosebiri calitative nu în obiectul însuşi, ci în raporturile lui cu subiectul înzestrat cu sensibilitate. Aceasta este

* Admitem că la materialiştii antici, de pildă la Democrit şi la Epicur, ar putea să existe unele neclarităţi în această privinţă, deşi e un fapt care e încă departe de a fi dovedit; căci nu trebuie să uităm că concepţiile acestor gînditori n-au ajuns la noi decît într-o formă incompletă. N.B.

nu de logică, ci gnoseologică

însă o foarte grosolană greşeală de logică. Pentru ca să se schimbe în cadrul raporturilor sale cu subiectul înzestrat cu sensibilitate, obiectul trebuie să se schimbe în prealabil în sine...

...Dudîşkin, în revista «Otecestvennîie Zapiski», enumerînd pe puncte argumentele, chipurile, de necontestat ale lui Iurkevici, se adresează astfel lui Cernîşevski:

«E clar, cred. De data asta nu este vorba de nimeni altul decît de dv.; nu este vorba de filozofie şi de fiziologie în general, ci de ignoranţa dv. în aceste domenii. Ce rost are aici subterfugiul cu filozofia seminaristă? Ce rost are să amestecaţi lucruri cu totul diferite şi să spuneţi că ştiaţi toate astea încă din anii de seminar şi le ţineţi minte şi astăzi?»

La această obiecţie Cernîşevski a răspuns că Dudîşkin, neştiind cum arată manualele de seminar, nu poate să înţeleagă despre ce este vorba. «Dacă v-aţi fi dat osteneala să răsfoiţi aceste manuale — continuă el —, aţi fi văzut că toate lipsurile pe care le descoperă d-l Iurkevici la mine le descoperă şi aceste manuale la Aristotel, Bacon, Gassendi, Locke etc. etc., la toţi

N.B. filozofii care n-au fost idealişti. Prin urmare, aceste reproşuri nu mi se adresează în nici un caz mie, unui publicist oarecare; ele vizează, propriu-zis, teoria a cărei popularizare o consider utilă. Dacă nu credeţi, aruncaţi o privire prin «Dicţionarul filozofic», editat de d-l S.G. şi care are aceeaşi orientare ca d-l Iurkevici, şi veţi vedea că în el se spune acelaşi lucru despre fiecare neidealist: că nu ştie psihologie, că habar n-are de ştiinţele naturii, că neagă experienţa interioară, că rămîne dezarmat atunci cînd e pus în faţa faptelor, că confundă metafizica cu ştiinţele naturii, că înjoseşte omul etc. etc...».

Capitolul al patrulea
DOCTRINA MORALĂ

[111—112] În genere, în concepţia lui Cernîşevski despre egoismul raţional este cît de poate de vădită tendinţa proprie tuturor «perioadelor de iluminism» (Aufklärungsperioden) de a căuta în raţiune un suport al moralei, iar în calculele mai mult sau mai puţin fundate ale individului explicarea caracterului şi a comportării lui. Uneori raţionamentele de acest gen ale lui Cernîşevski seamănă ca două picaturi de apă cu acelea ale lui Helvétius şi ale tovarăşilor lui de idei. Ele amintesc, într-o

măsură aproape tot atît de mare, și de Socrate, reprezentantul tipic al epocii iluministe din Grecia antică, care, luînd apărarea prieteniei, arăta că este avantajos să ai prieteni, pentru că ei îți pot fi de folos la nenorocire. Asemenea rațiune calculată, dusă la extrem, se explică prin faptul ca, în general, iluminiștii n-au știut să se situeze pe punctul de vedere al dezvoltării*... N.B.

Secțiunea a II-a

CONCEPȚIILE ISTORICE ALE LUI N. G. CERNÎȘEVSKI

Capitolul al doilea

MATERIALISMUL ÎN CONCEPȚIILE ISTORICE ALE LUI CERNÎȘEVSKI

[159—161] Cernîșevski a aplicat ideile lui Feuerbach la estetică și a ajuns în acest domeniu, așa cum vom vedea mai departe, la rezultate care, într-un anumit sens, sînt cu totul remarcabile. Dar nici aici concluziile lui n-au fost cu totul satisfăcătoare, întrucît o concepție perfect justă asupra dezvoltării estetice a omenirii presupune elaborarea în prealabil a unei concepții generale asupra istoriei. În ce privește această concepție generală asupra istoriei, Cernîșevski n-a reușit să facă decît cîțiva pași — ce-i drept, extrem de valoroși — în direcția elaborării ei. Exemple de asemenea pași pot fi găsite în amplele extrase din lucrările lui, prezentate de noi mai sus...

Capitolul al treilea

IDEALISMUL ÎN CONCEPȚIILE ISTORICE ALE LUI CERNÎȘEVSKI

Iată ce citim într-un articol al lui consacrat cunoscutei cărți a lui V.P. Botkin: «Scrisori despre Spania» (Sovremennik, 1857, nr. 2):

«Împărțirea poporului în caste ostile una alteia constituie una dintre cele mai puternice piedici în calea îmbunătățirii soartei lui pe viitor; în Spania nu există această funestă împărțire, nu există o ură neîmpăcată între diferitele pături sociale, fiecare dintre ele fiind gata să-și sacrifice cele mai prețioase cuceriri istorice pentru a nu aduce prejudicii alteia; în Spania, întreaga națiune se simte ca un tot întreg. Această trăsătură, atît de neobișnuită la popoarele din Europa apuseană, merită să i se dea toată atenția și poate fi considerată, prin ea însăși, drept chezășie a viitorului fericit al țării»**.

Și nu este vorba aici de o scăpare de condei, fiindcă în același articol, peste cîteva pagini, Cernîșevski spune următoarele: «Poporul spaniol deține o superioritate indiscutabilă asupra celei mai mari părți din

* Vezi o expunere mai amănunțită în cartea noastră: «Beiträge zur Geschichte des Materialismus — Holbach, Helvétius und Karl Marx». Stuttgart, 1896.
** Opere, vol. III, p. 38.

naţiunile civilizate, sub un aspect cît se poate de important: păturile sociale din Spania nu sînt despărţite între ele printr-o ură adînc înrădăcinată sau printr-o contradicţie fundamentală de interese; ele nu sînt constituite în caste ostile una alteia, aşa cum vedem că stau lucrurile în numeroase alte ţări vest-europene; dimpotrivă, în Spania toate păturile sociale se pot îndrepta, strîns unite, spre un ţel comun»*...

[163—165] Ei** erau înclinaţi să privească dintr-un punct de vedere idealist şi trecutul istoric al omenirii. De aceea în raţionamentele lor cu privire la acest trecut ne lovim foarte des de contradicţii dintre cele mai neîndoielnice şi, pe cît se pare, dintre cele mai flagrante: fapte care în mod vădit şi-au găsit o interpretare absolut materialistă capătă pe neaşteptate o explicare pur idealistă; şi, dimpotrivă, printre explicaţiile idealiste îşi croiesc drum, aproape la fiecare pas, digresiuni de-a dreptul materialiste. Această instabilitate, această trecere continuă de la materialism la idealism şi de la idealism la materialism, evidentă pentru cititorul de astăzi, dar neobservată de autor, se face simţită şi în raţionamentele cu referire la istorie ale lui Cernîşevski, care aminteşte mult, în această privinţă, de marii utopişti ai Apusului. Repetam, în ultimă analiză el înclină, ca şi aceştia, spre idealism.

Acest lucru apare deosebit de evident în interesantul său articol «Cauzele căderii Romei (după Montesquieu)», publicat în 1861 în «Sovremennik» (nr. 5). În acest articol el se pronunţă cu energie împotriva părerii, extrem de răspîndite, că Imperiul roman de apus s-a prăbuşit din cauza incapacităţii sale interne de a se dezvolta mai departe, în timp ce barbarii care au pus capăt existenţei lui au adus cu ei noi germeni de progres...

Aici nu se pomeneşte nimic despre relaţiile sociale interne care au pricinuit slăbiciunea Romei şi care au fost arătate încă de acelaşi Guizot în primul său articol, «Essais sur l'histoire de France», şi nici despre formele de comunitate cărora îşi datorau forţa lor barbarii germani din epoca căderii Imperiului roman de apus. Cernîşevski a uitat pînă şi celebrele cuvinte ale lui Pliniu: latifundia perdidere Italiam (latifundiile au dus de rîpă Italia), citate chiar de el în alt loc. În a sa «formulă a progresului», cum a început ea să fie numită ulterior, nu e loc pentru relaţiile interne din ţara respectivă. Totul se reduce la dezvoltarea spirituală. Cernîşevski declară în mod categoric că progresul are la bază dezvoltarea spirituală şi că «latura sa fundamentală o constituie tocmai dezvoltarea ştiinţelor». Lui nici prin cap nu-i trece că «succesele şi dezvoltarea ştiinţelor» pot depinde de relaţiile sociale, care în unele cazuri favorizează aceste succese şi această dezvoltare, iar în alte cazuri le împiedică. Relaţiile sociale sînt înfăţişate de el ca simple efecte ale răspîndirii unor anumite idei. Căci iată ce citim acum: «se elaborează ştiinţa istoriei; ca urmare, se micşorează numărul concepţiilor false care împiedică pe oameni să-şi organizeze cum trebuie viaţa lor socială; şi în felul acesta ea e mai bine organizată ca în trecut». Aceasta nu seamănă cîtuşi de puţin cu ceea ce afirma autorul nostru în articolul său despre cartea lui Roscher. Din spusele lui reieşea, în

* Op. cit., p. 44.
** socialiştii utopişti. — *Nota red.*

afară de aceasta, că e peste putinţă, ba chiar ridicol, să-i judeci pe învăţaţi ca pe nişte şcolari: să spui despre cutare că, neavînd cunoştinţe în cutare domeniu, şi-a format o concepţie greşită. Mai reieşea totodată că ceea ce importă aici nu e cantitatea de cunoştinţe pe care le posedă respectivul om de ştiinţă, ci interesele grupului pe care-l reprezintă. Reieşea, într-un cuvînt, că concepţiile sociale sînt determinate de interesele sociale, iar gîndirea socială de viaţa socială. Acum, dimpotrivă, reiese că viaţa socială este determinată de gîndirea socială şi că, dacă orînduirea socială are unele deficienţe, ele sînt provocate de faptul că societatea, asemenea unui şcolar, a învăţat puţin sau prost şi din această cauză şi-a format concepţii greşite. Cu greu s-ar putea imagina o contradicţie mai uluitoare...

[170] Concepţia lui Herzen despre atitudinea Rusiei faţă de «lumea veche» s-a format sub influenţa puternică a slavofililor şi era eronată. Dar poţi ajunge la o concepţie eronată şi atunci cînd urmezi o metodă mai mult sau mai puţin justă, după cum poţi ajunge la o concepţie justă folosind o metodă mai mult sau mai puţin greşită. De aceea ne putem întreba ce legătură există între această metodă, cu ajutorul căreia şi-a elaborat Herzen concepţia sa eronată, şi metoda care l-a dus pe Cernîşevski la dezaprobarea şi la ridiculizarea, pe deplin meritată, a acestei concepţii...

Capitolul al cincilea

CERNÎŞEVSKI ŞI MARX

[188—190] Ni s-ar putea aminti faptul că, potrivit unei observaţii făcute de noi, recenziile lui Cernîşevski pe care le-am analizat pînă acum au apărut după ce concepţiile istorice ale lui Marx şi Engels se închegaseră într-un tot armonios. Noi n-am uitat acest lucru, dar credem că o asemenea chestiune nu poate fi soluţionată aici prin simple confruntări cronologice. Principalele opere ale lui Lassalle au apărut şi ele tot după ce concepţiile istorice ale lui Marx şi Engels căpătaseră o formă închegată; dar, prin conţinutul lor ideologic, aparţin şi ele tot epocii de trecere de la idealismul istoric la materialismul istoric. Ceea ce interesează aici nu e data apariţiei cutărei opere, ci care era conţinutul ei...

Nu ne vom apuca acum să repetăm că Cernîşevski a fost încă departe de a rupe cu idealismul şi că concepţia lui despre evoluţia viitoare a societăţii era cu desăvîrşire idealistă. Îi rugăm doar pe cititorii noştri să observe că idealismul său istoric l-a determinat pe Cernîşevski să acorde, în raţionamentele sale asupra viitorului, primul loc oamenilor «înaintaţi» — intelectualilor, cum spunem noi astăzi —, care trebuie să răspîndească în mase adevărul social în sfîrşit descoperit. El acordă masei rolul de simpli soldaţi ai unei armate care mărşăluieşte înainte. Fireşte, nici unui materialist cu judecată nu-i va trece prin minte să afirme că omul mijlociu, «omul de rînd», numai pentru că este om de rînd, adică «om din masă», ştie tot atît cît un «intelectual» mijlociu. N.B.

El ştie, bineînţeles, mai puţin. Dar aici nu este vorba de cunoştinţele «omului de rînd», ci de faptele lui. Iar faptele oamenilor nu sînt determinate în fiecare caz de cunoştinţele lor, ci sînt întotdeauna determinate nu numai

N.B. de cunoştinţele lor, dar şi — mai cu seamă — de situaţia lor, pe care cunoştinţele proprii nu fac decît s-o interpreteze şi să-i dea un sens. Aici e cazul să reamintim iarăşi teza fundamentală a materialismului în general şi a concepţiei materialiste a istoriei în special: nu conştiinţa determină existenţa, ci existenţa determină conştiinţa. «Conştiinţa» omului care face parte din «intelectualitate» este mai dezvoltată decît conştiinţa omului din «masă». Dar «existenţa» sa îi indică omului din masă un mod

N.B. de acţiune mult mai precis decît acela pe care-l indică intelectualului situaţia sa socială. Iată de ce concepţia materialistă a istoriei nu ne permite să vorbim decît într-un anumit sens, extrem de limitat, de o stare înapoiată a omului din «masă» faţă de cel provenit din intelectualitate: dacă într-un anumit sens «omul de rînd» este, fără doar şi poate, mai înapoiat decît «intelectualul», în alt sens el este categoric mai înaintat decît acesta...

Ceea ce în concepţiile istorice ale lui Cernîşevski constituia o deficienţă provocată de insuficienţa elaborării materialismului feuerbachian a devenit ulterior baza subiectivismului nostru, care n-are nimic comun cu materialismul şi care s-a ridicat cu hotărîre împotriva lui nu numai în domeniul istoriei, ci şi în acela al filozofiei. Subiectiviştii s-au intitulat cu emfază continuatorii celor mai bune tradiţii ale deceniului al 7-lea. În realitate ei n-au continuat decît părţile slabe ale concepţiei despre lume caracteristice acestei epoci...

Capitolul al şaselea

ULTIMELE SCRIERI ISTORICE ALE LUI CERNÎŞEVSKI

[199] Cernîşevski contestă pe de-a-ntregul valabilitatea acestei teorii*. Exprimînd un punct de vedere idealist asupra evoluţiei istorice, el continuă să se considere materialist consecvent. El greşeşte. Dar greşeala lui îşi are originea într-una din principalele deficienţe ale sistemului materialist al lui Feuerbach. Aşa cum foarte bine a remarcat Marx, «Feuerbach vede obiecte sensibile realmente deosebite de obiectele gîndite, dar activitatea ome-

* a idealismului. — *Nota red.*

nească el nu o ia ca activitate obiectivă. De aceea, în «Esenţa creştinismului», el consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică»*... Asemenea dascălului său, Cernîşevski îşi concentrează şi el atenţia, aproape exclusiv, asupra activităţii «teoretice» a omenirii, şi tocmai datorită acestui fapt dezvoltarea intelectuală devine, în ochii lui, cauza cea mai profundă a mişcării istorice...

Aceeaşi deficienţă prezintă şi cartea lui Plehanov despre Cernîşevski

[205] Cernîşevski ajunge la concluzia că în istorie orice viciu atrage după sine sancţiunea meritată. În realitate însă, faptele istorice cunoscute de noi nu ne dau nici un temei să ajungem la această părere, îmbucurătoare poate, dar în orice caz naivă. Pe noi nu ne poate interesa decît chestiunea: cum a putut autorul nostru să ajungă la o asemenea părere? Dar la această chestiune nu se poate răspunde decît printr-o trimitere la epoca în care a trăit Cernîşevski. A fost o epocă de avînt social, în care exista, s-ar putea spune, necesitatea morală a unor asemenea concepţii, menite să întărească credinţa în inevitabila înfrîngere a răului...

SECŢIUNEA A TREIA

CONCEPŢIILE LITERARE ALE LUI N.G. CERNÎŞEVSKI

Capitolul întîi

IMPORTANŢA LITERATURII ŞI A ARTEI

[221] Concepţia despre artă privită ca un joc, completată cu concepţia despre joc ca «o copilărie a muncii», aruncă o lumină cît se poate de clară asupra esenţei şi istoriei artei. Această concepţie a permis, pentru prima oară, ca ele să fie tratate dintr-un punct de vedere materialist. Ştim că, încă de la începutul activităţii sale literare, Cernîşevski a făcut o încercare, într-un anumit sens cît se poate de reuşită, de a aplica filozofia materialistă a lui Feuerbach la estetică. Acestei încercări i-am consacrat o lucrare aparte**, aşa că ne vom mulţumi să arătăm aici doar că, deşi în felul său această încercare a fost extrem de reuşită în ea s-a reflectat, ca şi în concepţiile istorice ale lui Cernîşevski, principala deficienţă a filozofiei lui Feuerbach: insuficienta elaborare a laturii ei istorice, sau, mai precis, a celei dialectice. Şi numai faptul că această latură a filozofiei pe care şi-o însuşise era insuficient elaborată a făcut ca Cernîşevski să nu acorde atenţia cuvenită importanţei pe care o are noţiunea de joc pentru o explicare materialistă a artei...

* Vezi tezele lui Marx despre Feuerbach, scrise încă din primăvara anului 1845.

** Vezi, în culegerea «În douăzeci de ani», articolul «Teoria estetică a lui Cernîşevski».

Capitolul al doilea
BELINSKI, CERNÎŞEVSKI, PISAREV

N.B. [236] «Numai realitatea îi produce omului o adevărată desfătare; numai dorinţele care au la bază realitatea prezintă o importanţă serioasă; nu te poţi aştepta la realizarea cu succes decît a speranţelor care sînt trezite de realitate şi a acţiunilor care sînt săvîrşite cu ajutorul forţelor şi împrejurărilor pe care le oferă ea»*.

Aceasta era noua concepţie despre «realitate». Arătînd că ea este rezultatul elaborării, de către gînditorii moderni, a aluziilor obscure ale filozofiei transcendentale, Cernîşevski avea în vedere pe Feuerbach. Şi el a expus cît se poate de exact concepţia lui Feuerbach despre realitate. Feuerbach susţinea că senzorialitatea sau realitatea este identică cu adevărul, cu alte cuvinte că obiectul este redat în adevărata lui semnificaţie numai de către senzaţii. Filozofia speculativă considera că reprezentările despre obiecte, bazate numai pe experienţa senzorială, nu corespund naturii reale a obiectelor şi trebuie să fie verificate cu ajutorul raţiunii pure, adică al raţiunii care nu are la bază experienţa senzorială. Feuerbach s-a ridicat cu hotărîre împotriva acestei concepţii idealiste. El susţinea că reprezentările despre obiecte, care au la bază experienţa noastră senzorială, corespund întru totul naturii acestor obiecte. Din păcate însă, fantezia noastră denaturează adeseori aceste reprezentări, care vin astfel în contrazicere cu experienţa noastră senzorială. Filozofia trebuie să îndepărteze din reprezentările noastre elementul fantastic care le denaturează; ea trebuie să le pună de acord cu experienţa senzorială. Ea trebuie să întoarcă omenirea la intuirea nedeformată de fantezie a obiectelor reale, care a predominat în Grecia antică. Şi, pe măsură ce trece la o asemenea intuire, omenirea se întoarce spre sine însăşi, întrucît oamenii care se supun unor ficţiuni nu pot fi ei înşişi decît nişte fiinţe fantastice, iar nu reale. După Feuerbach, esenţa omului o constituie senzorialitatea, adică realitatea, şi nu ficţiunea sau abstracţia...

„Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 143

[242—243] «Cînd intrăm într-o societate, vedem în jurul nostru oameni în uniformă şi fără uniformă; aceşti oameni au o înălţime de cinci picioare şi jumătate sau şase, iar unii şi mai mult; unii îşi lasă, iar alţii îşi rad părul de pe obraz, mustăţile şi barba; şi noi ne închipuim că avem în faţa noastră nişte bărbaţi. Dar aceasta este o eroare totală, o iluzie optică, o halucinaţie şi nimic mai mult. Dacă nu capătă obiceiul de a participa în mod independent la treburile cetăţeneşti, dacă nu capătă sentimente de cetăţean, copilul de gen masculin, crescînd, devine o fiinţă de gen masculin de vîrstă mijlocie, apoi de vîrstă înaintată, dar nu devine bărbat sau, în orice caz, nu devine un

* N.G. Cernîşevski. Opere, vol. II, p. 206.

bărbat cu caracter nobil»*. Lipsa de noblețe și de bărbăție e mai izbitoare la persoanele umane și instruite decît la cele ignorante, pentru că unei persoane umane și instruite îi place să discute subiecte importante. O asemenea persoană vorbește cu însuflețire și elocvență, dar numai atîta timp cît nu se pune problema trecerii de la vorbă la faptă. «Atîta timp cît nu este vorba de fapte, ci numai de nevoia de a-și omorî timpul, de a-și umple cu vorbe și visuri capul trîndav sau inima pustie, eroul este foarte bătăios; dar cînd se pune problema să exprime sincer și exact năzuințele și sentimentele, cei mai mulți dintre eroi încep să șovăie și simt că li se împleticește limba în gură. Cei mai curajoși, puțini la număr, reușesc cu chiu cu vai să-și adune forțele și să gîngăvească cîte ceva care ne dă o idee destul de vagă de ceea ce gîndesc ei. Iar dacă-i trece cuiva prin minte ca, luînd drept bune dorințele lor, să le spună: dv. doriți cutare și cutare lucru: foarte bine; treceți la acțiune și noi o să vă sprijinim, — la o asemenea replică jumătate din acești vajnici eroi leșină, iar ceilalți încep să vă reproșeze pe un ton foarte grosolan că i-ați pus într-o situație neplăcută, încep să spună că nu se așteptau la astfel de propuneri din partea dv., că și-au pierdut complet capul, nu pot să priceapă nimic, se miră cum de le cereți un răspuns atît de prompt, și pe lîngă aceasta ei sînt oameni cinstiți, și nu numai cinstiți, dar și foarte pașnici, și nu vor să vă expună la neplăceri și, în general, nu poți să-ți faci griji pentru tot ce vorbești cînd n-ai ce face și că cel mai bun lucru este să nu te apuci de nimic, pentru că totul aduce griji și neplăceri, și că deocamdată nu poate să iasă nimic bun, pentru că, după cum s-a mai spus, ei nu s-au așteptat în nici un caz etc. etc.»**.

Portretul, putem spune, este zugrăvit de o mînă de maestru. Dar maestrul care l-a zugrăvit nu era critic, ci publicist...

„Soțial-Demokrat" nr. 1, p. 144 — „o caracterizare veninoasă și exactă a liberalismului rus"[220]

[246—247] E clar, și fără explicație, că orice concluzie teoretică în legătură cu capacitatea unei anumite clase sau pături sociale de a înfăptui o anumită acțiune practică necesită întotdeauna, pînă la un anumit grad, o verificare prin experiență și că de aceea ea poate fi considerată valabilă apriori numai în anumite limite, mai mult sau mai puțin largi. Așa, de pildă, se putea prezice, fără teama

N.B.

×N.B.

* Opere, vol. I, p. 97—98.
** Op. cit., p. 90—91.

de a fi contrazis, că nici cea mai cultivată parte a nobilimii nu va consimţi să-şi sacrifice interesele în folosul ţăranilor. O asemenea prezicere nu avea nevoie de nici un fel de verificare practică. Dar cînd era vorba să se stabilească în ce măsură este capabilă nobilimea cultă să facă concesii ţăranilor *în propriul ei* interes, nimeni nu putea să spună dinainte cu toată certitudinea că ea va acţiona în cutare direcţie, că nu va depăşi cutare limită. În această privinţă se putea întotdeauna presupune că, în anumite împrejurări, ea va depăşi întrucîtva această limită, că îşi va da mai bine seama care sînt propriile ei interese. Un practician — cum este, în cazul care ne interesează aici, Cernîşevski — nu numai că putea, dar şi trebuia să convingă pe nobili că propriile lor interese le impun să facă anumite concesii ţăranilor care urmează să fie eliberaţi. În felul acesta, ceea ce în articolul lui putea să pară a fi o contradicţie — cerinţa ca nişte oameni a căror incapacitate de a fi hotărîţi şi raţionali este recunoscută şi explicată ca un produs necesar al împrejurărilor să facă un pas raţional şi hotărît — nu conţinea în ea, de fapt, nimic contradictoriu. Asemenea contradicţii aparente se pot găsi şi în practica politică a unor oameni care se situează pe terenul solid al interpretării materialiste a istoriei. Aici trebuie să facem însă o rezervă extrem de importantă. Atunci cînd un materialist pune în practică, cu o anumită prudenţă, concluziile sale teoretice, el poate, oricum, să garanteze că în aceste concluzii ale lui există un element de veridicitate absolut indiscutabilă. Şi aceasta pentru că, atunci cînd declară că «totul este în funcţie de împrejurări», el ştie din ce direcţie anume trebuie aşteptată apariţia noilor împrejurări care modifică voinţa oamenilor în sensul dorit de el; ştie foarte bine că, în ultimă analiză, apariţia acestor noi împrejurări trebuie aşteptată din partea «economiei» şi că, cu cît analiza făcută de el vieţii social-economice a societăţii e mai justă, cu atît mai veridică este prezicerea lui cu privire la dezvoltarea viitoare a societăţii. Nu acelaşi lucru se întîmplă cu idealistul, care nutreşte convingerea că «ideile guvernează lumea». Dacă «ideile» reprezintă cauza cea mai profundă a mişcării sociale, atunci împrejurările de care depinde dezvoltarea pe mai departe a societăţii se raportează, în primul rînd, la activitatea conştientă a oamenilor, iar posibilitatea de a influenţa în mod practic această activitate este în funcţie de capacitatea, mai mare sau

N.B.

N.B.

mai mică, a oamenilor de a gîndi logic şi de a-şi însuşi noile adevăruri descoperite de filozofie sau de ştiinţă. Dar această capacitate este dependentă, ea însăşi, de împrejurări. În felul acesta, idealistul care a recunoscut adevărul materialist potrivit căruia caracterul şi, împreună cu el, fireşte, şi concepţiile omului depind de împrejurări nimereşte într-un cerc vicios: concepţiile depind de împrejurări, iar împrejurările de concepţii. În teorie, gîndirea «iluministului» n-a putut ieşi niciodată din acest cerc vicios. În practică însă, această contradicţie a fost, de obicei, soluţionată printr-un apel stăruitor către toţi oamenii cu judecată, indiferent de împrejurările în care trăiau ei şi acţionau. Cele spuse aici ar putea să pară o digresiune inutilă şi, ca atare, plicticoasă. În realitate însă, această digresiune ne era necesară. Ea ne va ajuta să înţelegem caracterul criticii publicistice din deceniul al 7-lea. N.B.

[253—254] N. Uspenski însă s-a exprimat uneori şi mai precis. Iată, de pildă, ce scrie el: «De la ţăranii de astăzi, care au fost pînă nu demult victime ale situaţiei lor de iobagi, n-avem ce aştepta: doar n-o să învie ei!... Atrofia nu va fi poate niciodată vindecată de medicină, pentru că această boală are la bază o leziune o r g a n i c ă...»*. Pentru «oamenii deceniului al 8-lea» era extrem de greu să accepte acest punct de vedere. Prin aceasta se şi explică, în primul rînd, atitudinea nefavorabilă a criticii din acea epocă faţă de N.V. Uspenski.

Cititorii noştri ne vor pune, poate, întrebarea: dar lui Cernîşevski, care, după cît se pare, considera pe atunci posibilă o largă mişcare în rîndurile poporului nemulţumit de condiţiile în care a fost desfiinţată iobăgia, îi va fi uşor să se împace cu părerea, atît de descurajantă, a lui N.V. Uspenski despre «ţăranii de astăzi»? La această întrebare îi vom răspunde că lui Cernîşevski i-ar veni, fireşte, destul de greu să se declare de acord fără rezerve cu N.V. Uspenski. Şi realitatea e că nu s-a declarat de acord cu el fără rezerve. „...Luaţi omul cel mai de rînd, cel mai şters, cel mai slab de caracter, cel mai banal: oricît de apatică şi de meschină i-ar fi viaţa, există în ea momente care au cu totul altă înfăţişare, momente de eforturi energice, de hotăriri îndrăzneţe. Acelaşi lucru vedem că se petrece şi în istoria fiecărui popor"**... N.B. N.B. N.B.

* N.V. Uspenski. Opere, vol. II, 1883, p. 202.
** N.G. Cernîşevski. Opere, vol. VIII, p. 357.

[262] Pisarev avea un mare talent publicistic. Dar, oricît de mari satisfacții ar oferi cititorului neprevenit strălucirea literară a articolelor lui, trebuie totuși să recunoaștem că «pisarevismul» a fost un fel de idealism al «iluminiștilor» noștri împins pînă la absurd...

[266] Cîteva din articolele sociologice ale lui Mihailovski au fost traduse acum în limba franceză și, dacă nu ne înșelăm, și în limba germană. Ele n-au avut un răsunet pe scară europeană și totul arată că nu vor înregistra vreodată un succes prea mare. E foarte posibil însă ca ele să se învrednicească de laudele cutărui sau cutărui gînditor european care, din ură față de marxism, se întorc «înapoi la Kant!». Contrar părerii exprimate de un istoric literar modern de la noi, în aceste laude nu poate fi nimic măgulitor. Dar este cu totul demnă de remarcat această ironie a istoriei, care din ceea ce a fost cîndva o nevinovată eroare teoretică a unui utopism mai mult sau mai puțin progresist face o armă teoretică a reacțiunii.

N.B.

PARTEA A DOUA

CONCEPŢIILE POLITICE ŞI ECONOMICE ALE LUI N.G. CERNÎŞEVSKI

SECŢIUNEA ÎNTÎI

CONCEPŢIILE POLITICE ALE LUI N.G. CERNÎŞEVSKI

Capitolul întîi

SOCIALISMUL UTOPIC

[281—282] În încheiere, Cernîşevski vorbeşte de ideile reformatoare: «Vom vedea în curînd că ele au început să se manifeste în forme mai raţionale şi să ajungă pînă la oamenii pentru care ele nu mai constituie o distracţie entuziastă, ci o necesitate proprie, iar atunci cînd clasa cu care saint-simoniştii voiau să joace o comedie de marionete va începe să se ocupe în mod raţional de propria ei bunăstare, atunci, desigur, îi va fi mai uşor acestei clase traiul pe pămînt decît acum»*. Această remarcă este deosebit de importantă. Ea arată că, în raţionamentele sale asupra viitorului socialismului vest-european, Cernîşevski s-a apropiat foarte mult de teoria luptei de clasă. Dar noi ştim ce rol a jucat această teorie în concepţiile lui istorice. Ea l-a ajutat uneori să dea o explicaţie foarte reuşită unor fenomene istorice izolate; dar el o privea mai degrabă ca o piedică extrem de importantă în calea progresului decît ca o condiţie necesară în societatea împărţită în clase... N.B. N.B.

Starea de înapoiere a «omului de rînd» din Europa se explică, după dînsul, prin faptul că anumite cunoştinţe ştiinţifice n-au ajuns încă să pătrundă în popor. Cînd aceste cunoştinţe vor ajunge pînă la el, cînd «oamenii simpli» vor cunoaşte concepţiile filozofice «corespunzătoare necesităţilor lor», atunci nu va mai trece mult pînă ce noile principii vor triumfa în viaţa socială a Occidentului**. Cernîşevski nu-şi pune întrebarea dacă există în viaţa asta fenomene care să constituie o garanţie obiectivă că, în cele din urmă, noile idei filozofice vor ajunge într-adevăr pînă la «oamenii simpli». El nu simte nevoia unei ase- N.B.

* N.G. Cernîşevski. Opere, vol. VI, p. 150.
** Op. cit., p. 205—206.

m e n e a garanţii, întrucît însăşi natura acestor principii, ca şi natura omului, reprezintă în ochii săi o garanţie absolut suficientă a triumfului noilor principii...

Capitolul al doilea

SOCIALISMUL UTOPIC

(Continuare)

[289] În problema socialismului, ca şi în toate celelalte probleme de ordin general ale dezvoltării istorice, Cernîşevski are un punct de vedere i d e a l i s t. Şi această poziţie idealistă faţă de cele mai importante fenomene istorice este caracteristică pentru socialismul din toate ţările în perioada lui de dezvoltare utopică. Această trăsătură a socialismului utopic prezintă o importanţă atît de mare, încît este necesar să ne oprim asupra ei, fără a ne teme de unele repetări, cu totul posibile în cazul nostru...

prea de tot!

Capitolul al treilea

PLANUL „PROPRIU" AL LUI CERNÎŞEVSKI ŞI PROBLEMA OBŞTII ŢĂRĂNEŞTI

[313] «Să presupunem — spune el, recurgînd la metoda sa preferată de a explica prin «parabole» —, să presupunem că am fost interesat să iau măsuri pentru păstrarea proviziilor din care se pregăteşte masa d-tale. Este de la sine înţeles că, dacă m-am îngrijit de acest lucru pentru că ţineam la d-ta, rîvna mea s-a bazat pe presupunerea că proviziile îţi aparţin d-tale şi că masa care se prepară din ele este igienică şi convenabilă pentru d-ta. Închipuie-ţi însă care sînt sentimentele mele cînd aflu că proviziile nu-ţi aparţin cîtuşi de puţin d-tale şi că pentru fiecare masă preparată din ele ţi se iau bani care nu numai că depăşesc costul ei real, dar că, în general, plătind aceşti bani, d-ta rămîi extrem de strîmtorat. Ce gînduri îmi trec prin minte cînd fac aceste descoperiri atît de ciudate?... Cît de prost am fost că m-am ocupat atîta de o treabă care nu-şi avea asigurate condiţiile necesare pentru ca ea să fie utilă! Cine altul decît un prost poate să militeze pentru menţinerea proprietăţii în anumite mîini fără să se fi convins în prealabil că această proprietate va ajunge în aceste mîini, şi va ajunge în condiţii avantajoase?... Mai bine mă lipsesc de toate aceste provizii, care fac numai rău omului la care ţin! Ducă-se la naiba toată treaba asta, care nu face decît să te ruineze! Părere de rău pentru d-ta, ruşine pentru prostia mea — iată sentimentele pe care le încerc»*.

[315—316] Trebuie să-i recunoaştem lui Cernîşevski meritul că, încă de la începutul activităţii sale publicistice, el a dovedit, în raţionamentele sale asupra obştii, incomparabil mai multă profunzime de

* Opere, vol. IV, p. 307.

gîndire decît numeroşi «socialişti ruşi», chiar dintre cei de la jumătatea ultimului deceniu al secolului trecut, cînd s-ar părea că numai un orb putea să nu vadă cum faimoasele noastre «temelii seculare» pîrîie din toate încheieturile. Încă în aprilie 1857, el scria: dar «nu putem ascunde faţă de noi înşine faptul că Rusia, care pînă acum a participat în slabă măsură la mişcarea economică, este atrasă cu repeziciune în această mişcare, iar viaţa noastră, care pînă acum a rămas aproape străină de influenţa legilor economice care îşi dovedesc forţa numai în condiţiile intensificării activităţii economice şi comerciale, începe să se subordoneze repede forţei acestor legi. În curînd vom fi, probabil, atraşi şi noi în sfera de acţiune nelimitată a legii concurenţei»*...

Desigur că tehnicienilor europeni care vin într-o ţară asiatică în care e demult cunoscută tehnica podurilor suspendate le este mai uşor să convingă pe un mandarin că podurile suspendate moderne nu sînt o născocire fără rost. Dar atîta tot. Cu toate podurile ei suspendate, o ţară asiatică va rămîne totuşi o ţară înapoiată, iar Europa îi va fi totuşi învăţător. Tot aşa şi cu obştea rusă. Ea va uşura, poate, opera de dezvoltare a ţării noastre, dar principalul impuls pentru această dezvoltare ne va veni tot din Apus, şi nu noi sîntem aceia cărora le este hărăzit să înnoiască omenirea, fie chiar şi cu ajutorul obştii...

Capitolul al patrulea
SOCIALISMUL ŞI POLITICA

[318—319] «Principalele deziderate şi năzuinţe ale liberalilor şi democraţilor diferă radical unele de altele. Democraţii urmăresc desfiinţarea, pe cît e cu putinţă, a dominaţiei claselor superioare asupra celor inferioare în viaţa de stat; pe de o parte, ei caută să micşoreze puterea şi bogăţia păturilor de sus, iar pe de altă parte să acorde mai multă greutate păturilor de jos şi să le sporească bunăstarea. Pe ce cale trebuie modificate, în acest sens, legile şi sprijinită noua organizare socială e o chestiune prea puţin importantă pentru ei. Liberalii, dimpotrivă, nu consimt cu nici un chip să acorde preponderenţă în societate păturilor de jos, întrucît aceste pături, din pricina inculturii şi sărăciei lor, manifestă o totală indiferenţă faţă de probleme care interesează în cel mai înalt grad partidul liberal, şi anume faţă de libertatea cuvîntului şi de regimul constituţional. Pentru un democrat, Siberia noastră, în care oamenii simpli trăiesc în bunăstare, este cu mult superioară Angliei, în care majoritatea poporului îndură o sărăcie cumplită. Dintre toate instituţiile politice, democratul manifestă o ură neîmpăcată faţă de una singură: faţă de aristocraţie; liberalul consideră aproape întotdeauna că numai atunci cînd va atinge un anumit grad de aristocratism

comp. „Soţial-Demokrat" nr. 1,

* Opere, vol. III, p. 185.

p. 124 va putea societatea să treacă la un regim liberal. De aceea liberalii nutresc de obicei o aversiune de moarte față de democrați și afirmă că democrația duce la despotism și este funestă pentru libertate»*...

Mai departe, Cernîșevski explică această idee a sa cu ajutorul unor argumente care nu fac decît să ne întărească și mai mult presupunerea noastră că prin democrați el subînțelege pe socialiști. El spune: «Pe plan teoretic, liberalismul poate să arate destul de atrăgător pentru un om pe care o soartă fericită l-a ferit de lipsuri materiale, căci libertatea e un lucru cît se poate de plăcut. Dar liberalismul dă libertății un sens foarte îngust și pur formal. Pentru el libertatea constă în drepturi abstracte, în permisiuni pe hîrtie, în lipsa de interdicții juridice. El nu vrea să înțeleagă că permisiunea juridică are valoare pentru un om numai în cazul cînd dispune de mijloacele materiale necesare pentru a se folosi de ea»**...

[329—342] În cronica politică a revistei «Sovremennik» nr. 6 din 1859, Cernîșevski, după ce arată că în Germania se intensifică mișcarea care cere intervenția Uniunii Germane în favoarea Austriei, face următoarea

N.B. remarcă: „n-am avut în vedere pe oamenii simpli, ci tocmai clasele în rîndurile cărora se formează opinia publică, care se îndeletnicesc cu activitatea politică, citesc ziarele și exercită o influență asupra mersului treburilor, — această mulțime care pretutindeni servește drept jucărie egoismului interesat și intrigii»***.

«Oamenii simpli» nu citesc ziarele, nu se ocupă cu treburile politice și nu exercită vreo influență asupra mersului lor. Așa stau lucrurile în momentul de față, cînd conștiința lor este încă cufundată într-un somn adînc. Dar cînd ea se va deștepta sub influența detașamentului de avangardă al armatei istorice active, formate din «oamenii cei mai buni», care și-au însușit concluziile științei moderne, «oamenii simpli» vor înțelege că sarcina lor este de a transforma în mod radical societatea și vor

N.B. porni la înfăptuirea acestei opere de transformare, care nu are o legătură directă cu problemele legate de forma de orînduire politică. Aceasta era concepția predominantă a lui Cernîșevski, care apare în cea mai mare parte din numeroasele lui cronici politice****. Dacă uneori această concepție, în esență idealistă, asupra politicii face loc unei alte concepții, care reprezintă, ca să zicem așa, un germen de interpretare materialistă, atunci este vorba doar de o excepție de felul celor pe care le-am întîlnit

* Opere, vol. IV, p. 156 157.

** Op. cit, p. 157.

*** Opere, vol. V, p. 249.

**** Aceste cronici echivalează, ca bogăție de material, cu cel puțin două volume din operele sale complete.

cînd am analizat concepţiile istorice ale lui Cernîşevski: vă amintiţi că în aceste concepţii, care în esenţă sînt tot idealiste, am întîlnit germeni de concepţie materialistă a istoriei. Să explicăm acum, prin două exemple, ce caracter au trebuit să capete cronicile politice ale lui Cernîşevski sub influenţa concepţiei sale de bază, arătată de noi mai înainte, asupra raportului dintre politică şi sarcinile fundamentale |ale clasei muncitoare...| | ? |

Preocupat de deosebirea *teoretică* dintre concepţia materialistă şi concepţia idealistă a istoriei, Plehanov *a scăpat din vedere* deosebirea practic-politică şi *de clasă* dintre un liberal şi un democrat.

...Asemenea argumente, care duceau la concluzia că guvernul despotic austriac procedează cît se poate de just, erau de natură să uimească, şi au uimit chiar, pe foarte mulţi dintre cititorii lui «Sovremennik». Ele au creat impresia că autorul lor manifestă nu atît indiferenţă faţă de problemele libertăţii politice, cît simpatii făţişe faţă de obscurantişti. Adversarii săi l-au acuzat nu o dată pe Cernîşevski de asemenea simpatii. Referindu-se tocmai la asemenea acuzaţii, el face, la sfîrşitul unei cronici politice din martie 1862, această recunoaştere ironică: «nu există pentru noi distracţie mai plăcută decît liberalismul, şi aceasta ne ispiteşte să căutăm nişte liberali pentru a ne distra pe socoteala lor». În realitate însă, el nu şi-a scris cronicile sale, pline de paradoxuri, pentru «a se distra» pe socoteala liberalilor şi nici pentru a apăra guvernele despotice. La baza acestor cronici sta ideea că, atîta timp cît vor exista actualele relaţii sociale, lucrurile nici nu pot merge altfel şi că cine vrea ca ele să meargă altfel trebuie să-şi îndrepte eforturile în direcţia transformării radicale a relaţiilor sociale. A proceda altfel înseamnă doar a-ţi pierde vremea de pomană. Liberalii au provocat ironiile lui Cernîşevski tocmai prin faptul că preconizau paliative acolo unde era nevoie de un tratament radical*.

N.B. N.B. N.B.

Comp. „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 144 schimbat!![221]

* Arătînd, în ale sale «Studii de economie politică», că orînduirea economică existentă nu corespunde «cerinţelor unei teorii sănătoase», Cernîşevski îşi întrerupe pe alocuri expunerea sa pentru a pune întrebarea: «Poate să mai rămînă oare în picioare un mod de viaţă în cadrul căruia este posibilă o asemenea neconcordanţă?» (vezi, bunăoară, Opere, vol. VII, p. 513). La o asemenea întrebare trebuiau să-i ducă pe cititori şi cronicile lui politice, în special acelea din care reieşea concluzia, «deplasată», că nu duşmanii despotismului au dreptate, ci apărătorii lui. O asemenea concluzie nu este pentru Cernîşevski decît un argument în plus împotriva «modului de viaţă» existent. Dar adeseori liberalii n-au înţeles acest lucru.

Comp. „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 144, tonul!

Al doilea exemplu. În luna aprilie a aceluiaşi an, cu prilejul conflictului dintre guvernul prusian şi Camera Deputaţilor, Cernîşevski face din nou impresia că ia parte absolutismului în lupta lui împotriva liberalismului. După cum arată el, degeaba s-au mirat liberalii că guvernul prusian nu le-a făcut concesii de bunăvoie, preferînd să provoace frămîntări în întreaga ţară prin dizolvarea Camerei. «Noi — scria el — socotim că aşa şi trebuia să procedeze guvernul prusian»*. Această afirmaţie era şi ea de natură să uimească pe cititorul naiv şi să i se pară o trădare a cauzei libertăţii. Dar este de la sine înţeles că nici de data asta autorul nostru nu s-a ridicat cîtuşi de puţin în apărarea despotismului, ci a vrut numai să se folosească de evenimentele din Prusia pentru a comunica cititorilor săi mai perspicaci o concepţie justă asupra condiţiei de căpetenie de care depinde, în ultimă analiză, deznodămîntul tuturor marilor ciocniri sociale. Şi iată ce spune el în această privinţă:

N.B.

«După cum disputele dintre diferite state au loc la început pe cale diplomatică, tot aşa şi lupta de principii din interiorul unui stat se poartă la început prin mijloace de influenţare a cetăţenilor, adică pe aşa-zisa cale legală. Dar aşa cum o dispută între diferite state atunci cînd prezintă o oarecare importanţă duce, de regulă, la ameninţări de război, tot aşa se întîmplă şi în treburile interne ale unui stat atunci cînd chestiunea este destul de importantă...».

N.B.

Sub acest unghi de vedere privea el şi cele ce se petreceau pe atunci în Prusia. Trebuie să remarcăm că el lua apărarea guvernului prusian şi îi aducea laude numai şi numai pentru că acesta «a acţionat cum nu se poate mai bine în folosul progresului naţional», risipind iluziile politice ale prusienilor naivi, care, nu se ştie din ce motive, îşi închipuiau că sistemul unei guvernări cu adevărat constituţionale se va înscăuna la ei de la sine, fără luptă împotriva vechii orînduiri. Şi dacă el nu manifesta nici cea mai mică simpatie pentru liberalii prusieni şi chiar se distra pe socoteala lor, aceasta se explică prin faptul că şi ei, după

N.B.

* Opere, vol. IX, p. 236.

Союза въ пользу Австріи. замѣчаетъ: „мы говорили не о простолюдинахъ, а собственно о классахъ, въ которыхъ сосредоточивается общественное мнѣніе, которые заняты политическими дѣлами, читаютъ газеты и обнаруживаютъ вліяніе на ходъ дѣлъ,—эта толпа, повсюду служащая игрушкою своекорыстія и интриги" *)

„Простолюдины" не читаютъ газетъ, не занимаются политическими дѣлами и не имѣютъ вліянія на ихъ ходъ. Такъ обстоитъ дѣло теперь, пока еще глубоко спитъ ихъ сознаніе. А когда оно пробудится подъ вліяніемъ передового отряда дѣйствующей исторической арміи, состоящаго изъ „лучшихъ людей" усвоившихъ себѣ выводы современной науки, тогда „простолюдины" поймутъ, что ихъ задача состоитъ въ коренномъ переустройствѣ общества, и тогда они возьмутся за дѣло этого переустройства, не имѣющее прямого отношенія къ вопросамъ о формахъ политическаго устройства. Таковъ былъ преобладавшій взглядъ Чернышевскаго, который и обнаруживается въ большинствѣ его многочисленныхъ политическихъ обозрѣній **). Если иногда этотъ, по существу своему идеалистическій, взглядъ на политику уступаетъ мѣсто другому взгляду, являющемуся какъ бы зачаткомъ матеріалистическаго пониманія, то это есть лишь исключеніе, совершенно подобное тому, съ которымъ мы встрѣчались при изученіи историческихъ взглядовъ Чернышевскаго: читатель помнитъ, что въ этихъ взглядахъ, тоже идеалистическихъ по своему существу, тоже встрѣчались зачатки матеріалистическаго взгляда на исторію. Пояснимъ же теперь двумя примѣрами, какой характеръ должны были принимать политическія обозрѣнія Чернышевскаго подъ вліяніемъ только что указаннаго нами и преобладавшаго у него взгляда на отношеніе политики къ главнымъ задачамъ рабочаго класса.

Первый примѣръ. Въ январѣ 1862 года онъ въ своемъ политическомъ обозрѣніи вступаетъ въ споръ съ прусской либеральной „National Zeitung" по поводу внутренней политики Австріи. „National Zeitung" писала: „судьба Австріи да послужитъ для другихъ государствъ урокомъ, чтобы они не дѣлали расходовъ, превышающихъ финансовую ихъ силу. Причиною разоренія Австріи служитъ безмѣрность расходовъ ея на войско". Чернышевскому не нравится это размышленіе „National Zeitung". Онъ

*) Сочиненія т. V, стр. 249

**) Эти обозрѣнія составляютъ по объему, по крайней мѣрѣ, два тома полнаго собранія его сочиненій

Из-за теорет.-различия ид. и мат. взгляда на истор. Плех. просмотрел практич.-политич. и классовое различие либералов и демократов.

O pagină din cartea lui G.V. Plehanov „N.G. Cernîşevski", cu însemnările lui V. I. Lenin

Micşorat

cum arăta el pe bună dreptate, voiau să-şi atingă scopurile fără o luptă hotărîtă împotriva adversarilor lor politici. Vorbind de deznodămîntul posibil al conflictului dintre parlament şi guvern, el remarcă cu multă putere de pătrundere că, «judecînd după starea de spirit ce domneşte în momentul de faţă în rîndurile opiniei publice din Prusia, trebuie să presupunem că adversarii actualului sistem se consideră prea slabi pentru a duce o luptă armată şi sînt gata să se supună la prima ameninţare serioasă din partea guvernului că va recurge la măsuri militare»*. Ceea ce s-a şi întîmplat. Cernîşevski avea dreptate cînd îşi manifesta dispreţul faţă de liberalii prusieni. Ei voiau, într-adevăr, ca ordinea constituţională să se instaureze de la sine în Prusia. Ei nu numai că nu au recurs la acţiuni hotărîte — şi nici nu li se putea face o vină din aceasta, fiindcă în condiţiile raportului de forţe de atunci asemenea acţiuni erau imposibile —, dar, din principiu au condamnat orice idee a unor asemenea acţiuni, adică au împiedicat, în măsura în care depindea de ei, o schimbare a raportului între forţele sociale care să le permită să recurgă pe viitor la astfel de acţiuni...

N.B.

?

Spre deosebire de Lassalle, în comentariile sale pe marginea evenimentelor din Prusia el se dovedeşte a fi un idealist mult mai consecvent decît în numeroase alte articole ale sale cu conţinut politic sau istoric. Această deosebire trebuie pusă şi ea, în întregime, pe seama «raportului dintre forţele sociale». În Prusia, oricît de slab era capitalismul prusac faţă de ceea ce reprezintă el în momentul de faţă, începuse totuşi o mişcare muncitorească în sensul modern al cuvîntului; în Rusia însă abia începuse să se dezvolte mişcarea raznocinţilor, care în mod obişnuit este considerată ca o mişcare a intelectualităţii...

N.B.

adică mişcarea democratică

Cronicile politice ale lui Cernîşevski erau destinate «celor mai buni oameni», care trebuiau să ştie ce învăţătură anume trebuie să dea ei masei înapoiate. Opera «celor mai buni oameni» se reducea în special la propagandă. Dar nu exclusiv la propagandă. În general vorbind, «poporul simplu» nu figurează pe scena politică. Şi, tot în general vorbind, ceea ce se petrece pe această scenă atinge prea puţin interesele

* Opere, vol. IX, p. 241.

N.B. lui. Dar există epoci excepţionale în decursul cărora masa poporului se deşteaptă din obişnuita ei stare de letargie şi face încercari energice deşi adeseori prea puţin conştiente, în vederea îmbunătăţirii soartei sale. În asemenea epoci excepţionale, activitatea «celor mai buni oameni» îşi pierde, mai mult sau mai puţin, caracterul ei cu precădere p r o p a g a n d i s t i c

N.B. şi devine a g i t a t o r i c ă. Iată ce spune Cernîşevski în legătură cu aceste epoci:

«Progresul istoric se desfăşoară încet şi destul de anevoios..., atît de încet, încît, dacă ne vom limita la perioade extrem de scurte, oscilările produse în mersul ascendent al istoriei de către factorii incidentali pot umbri în ochii noştri acţiunea legii generale. Pentru a ne convinge de caracterul lui stabil, e necesar să observăm mersul evenimentelor pe o perioadă de timp mai îndelungată... Dacă comparăm starea instituţiilor sociale şi a legilor existente în Franţa în 1700 cu a celor actuale, găsim că între ele este o diferenţă extrem de mare şi numai în favoarea prezentului; şi, totuşi, aproape întreg acest secol şi jumătate a fost foarte greu şi întunecat. Acelaşi lucru se poate spune şi despre Anglia. De unde vine însă această deosebire? Ea a fost permanent pregătită de faptul că cei mai buni oameni ai fiecărei generaţii găseau că în vremea lor viaţa este grozav de grea; încetul cu încetul, măcar unele dintre dezideratele lor — puţine la număr — ajungeau să fie înţelese de societate, iar apoi, odată şi odată, peste mulţi ani, într-o împrejurare fericită, societatea începea să muncească timp de o jumătate de an, un an sau cel mult trei-patru ani pentru înfăptuirea măcar a unora dintre puţinele deziderate care au pătruns în sînul ei datorită celor mai buni oameni. Această muncă n-a fost niciodată încununată de succes: zelul oamenilor se topea încă de la jumătatea lucrului, se sleia forţa societăţii şi viaţa ei practică intra din nou într-o lungă perioadă de stagnare, iar oamenii cei mai buni, dacă apucau să vadă această operă pe care o sugeraseră, îşi dădeau seama că dezideratele lor sînt departe de a fi înfăptuite şi aveau să se plîngă, ca şi înainte, de greutăţile vieţii. Dar în această scurtă perioadă de avînt generos au fost refăcute multe lucruri. Munca de refacere s-a desfăşurat, bineînţeles, în mare grabă şi oamenii nu mai aveau timp să se gîndească la eleganţa noilor construcţii care au rămas neterminate, nu mai aveau cînd să se ocupe de respectarea unor subtile cerinţe de armonie arhitectonica între părţile noi şi cele vechi rămase intacte, iar perioada de stagnare a preluat edificiul reconstruit, aşa cum era, cu o mulţime de mici inadvertenţe şi urîţenii...»

Cronicile politice ale lui Cernîşevski aveau tocmai scopul de a arăta «celor mai buni oameni» că vechiul edificiu al actualei orînduiri sociale se dărapănă tot mai mult şi că este necesar ca ei «să se apuce din nou de treabă, pe scară largă». Şi totul arată că pe la sfîrşitul primei perioade a activităţii sale literare, adică înainte de deportarea în Siberia, lui Cernîşevski începuse să i se pară

că societatea îi asculta cu atenţie sporită părerile şi se declară într-o măsură din ce în ce mai mare de acord cu el. Cu alte cuvinte, începuse să creadă că şi în istoria Rusiei se apropie unul dintre acele salturi binefăcătoare care au loc rareori în istorie, dar care, în schimb, dau un puternic impuls procesului de dezvoltare socială. În rîndurile păturilor înaintate ale societăţii ruse se observa, într-adevăr, o stare de avînt moral, şi de acest avînt moral a fost cuprins şi Cernîşevski. El, care altădată considera că e posibil şi necesar să se explice guvernului care ar fi propriile lui avantaje de pe urma eliberării ţăranilor, acum *nici* nu se mai gîndeşte să i se adreseze în vreun fel. Orice speranţă în guvern e considerată de el drept o autoamăgire periculoasă. În articolul «Un reformator rus» («Sovremennik», octombrie 1861), scris cu prilejul apariţiei cărţii lui M. Korf «Viaţa contelui Speranski», Cernîşevski demonstrează pe larg că la noi nici un reformator nu trebuie să se lase amăgit de asemenea socoteli. Adversarii spuneau despre Speranski că e un revoluţionar. Acest epitet îl face pe Cernîşevski să rîdă. Speranski a preconizat, într-adevăr, largi planuri reformatoare, dar e ridicol să-l consideri revoluţionar după amploarea mijloacelor pe care intenţiona să le folosească pentru împlinirea năzuinţelor sale. El nu se menţinea în postul său decît datorită faptului că reuşise să cîştige încrederea împăratului Alexandru I. El intenţiona să-şi înfăptuiască planurile bazîndu-se pe această încredere. Tocmai de aceea spune Cernîşevski despre el că este un visător...

N.B.

Comp. „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 161

În politică, numai cine ţine permanent minte că mersul vieţii sociale este determinat de raportul forţelor sociale nu se lasă condus de pasiuni dăunătoare. Cine vrea să acţioneze în concordanţă cu acest principiu fundamental are de dus uneori o grea luptă pe plan moral...

„Soţial-Demokrat", p. 161 schimbat[222]

La începutul deceniului al 7-lea, guvernul a avut intenţia să slăbească întrucîtva restricţiile cenzurii. El a luat hotărîrea de a întocmi un nou regulament al cenzurii şi a permis presei să se pronunţe în problema propriei sale înfrînări. Cernîşevski n-a întîrziat să-şi expună punctul de vedere în această problemă; ca de obicei, el era în totală divergenţă cu obişnuitele concepţii liberale. Cernîşevski recunoaşte că există epoci în care

Comp. pasajul omis, în „Soţial-Demokrat" nr. 1, p. 162[223]

presa poate deveni, pentru guvernul unei țări, nu mai puțin periculoasă decît gloanțele de șrapnel. Acestea sînt tocmai epocile în care interesele guvernului *sînt în divergență cu acelea ale societății* și este pe cale de a se produce o explozie revoluționară. Aflîndu-se într-o asemenea situație, guvernul are toate motivele să stînjenească activitatea presei, întrucît presa, ca și celelalte forțe sociale, îi pregătește căderea. Într-o asemenea situație s-au aflat în permanență, în secolul nostru, aproape toate guvernele franceze, care s-au schimbat destul de des. Cernîșevski expune toate acestea pe larg și pe un ton foarte calm. Pînă la sfîrșitul articolului el nu aduce de loc vorba de guvernul rus. Dar în încheiere pune pe neașteptate cititorului întrebarea: și ce s-ar întîmpla dacă legile presei s-ar dovedi într-adevăr necesare la noi? «Atunci am merita din nou epitetele de obscurantiști, adversari ai progresului, dușmani ai libertății, panegiriști ai despotismului etc., cu care am mai fost nu o dată gratificați». De aceea el nici nu se gîndește să examineze problema oportunității sau inoportunității unor legi speciale ale presei la noi. «Ne temem — spune el — că o cercetare conștiincioasă ne-ar duce la răspunsul: da, ele sînt necesare»*. Concluzia
N.B. este limpede: sînt necesare pentru că și în Rusia se apropie vremea «saltului».

În același număr, din martie, al revistei «Sovremennik» în care a fost publicat articolul citat de noi mai sus, a apărut și o notă polemică: «Au învățat ei oare?», în legătură cu cunoscutele tulburări studențești din 1861. În această notă, Cernîșevski ia apărarea studenților împotriva reproșului ce li se aducea de către «păzitorii ordinii» că nu vor să învețe și spune în cuprinsul ei multe adevăruri amare guvernului. Prilejul imediat pentru această polemică i-a fost oferit de articolul unui autor anonim de la «S.-Peterburgskie Akademiceskie Vedomosti», intitulat: «Să învățăm sau nu?». Cernîșevski răspunde că o asemenea întrebare este lipsită de sens atunci cînd este vorba de studenți, întrucît ei au vrut întotdeauna să învețe, dar au fost împiedicați de regulamentul universitar șicanator. Studenții sînt oameni de o vîrstă la care, potrivit legilor noastre, un bărbat se poate căsători, poate ocupa o slujbă în instituțiile de stat și «poate

* *Opere*, vol. IX, p. 130, 156.

fi comandant de detașament militar»; dar regulamentul universitar vrea să-i pună în situația unor băiețandri. Nu e de mirare că au protestat. Le-au fost interzise pînă și niște organizații cu totul inofensive cum sînt asociațiile de ajutor reciproc, absolut indispensabile în condițiile materiale atît de precare în care se află cea mai mare parte dintre ei. Studenții nu puteau să nu se revolte împotriva unui asemenea regulament, întrucît era vorba de «o bucată de pîine și de posibilitatea de a audia prelegerile. Or, această bucată de pîine și această posibilitate le erau luate». Cernîșevski declară fățiș că cei ce au întocmit regulamentele universitare au urmărit pur și simplu ca majoritatea celor veniți să studieze la universitate să fie privați de posibilitatea de a învăța. «Dacă autorul articolului sau tovarășii săi de idei consideră necesar să dovedească că la întocmirea regulamentului nu s-a urmărit cîtuși de puțin un asemenea scop, atunci să dea publicității documentele ședințelor la care a fost elaborat acest regulament». Autorul anonim al articolului «Să învățăm sau nu?» reproșa nu numai studenților, ci întregii societăți ruse că-i lipsește dorința de a învăța. Cernîșevski a profitat numaidecît de acest prilej pentru a deplasa pe un teren mai general discuția despre dezordinile din universitate. Oponentul său admitea că există unele indicii care dovedesc dorința societății ruse de a învăța. O dovadă în acest sens erau, după părerea lui, «sutele» de reviste noi care apăreau la noi și «zecile» de școli duminicale. ‹Sute de reviste noi, dar unde a numărat autorul aceste sute? — exclamă Cernîșevski. — Ar fi trebuit, într-adevăr, să fie sute, și vrea autorul să știe de ce nu iau ființă sute de reviste noi, așa cum ar trebui? Pentru că în condițiile create la noi de cenzură este imposibil să existe organe periodice, cît de cît vii, altundeva decît în cîteva orașe mari. În fiecare oraș comercial bogat ar trebui să existe cîteva ziare, fie și de format redus; în fiecare gubernie ar trebui să se editeze cîteva foi locale. Ele nu există, pentru că nu pot să existe... Zeci de școli duminicale... Aici nu se exagerează ca atunci cînd se vorbește de sute de reviste noi: în acest imperiu, care are peste 60 000 000 de locuitori, școlile duminicale se numără, de fapt, abia cu zecile. Ele ar trebui să fie cu zecile de mii și cu siguranță că s-ar putea organiza în curînd atîtea, și încă de pe acum ar putea să existe măcar cîteva mii. Dar de ce există doar cîteva zeci? Pentru că ele sînt suspectate,

idem „Soțial-Demokrat" nr. 1, p. 163

stînjenite în activitatea lor, strînse în chingi, încît pînă şi celor mai devotaţi dintre cei ce predau la aceste şcoli le trece pofta de a mai preda».

Arătînd că existenţa a «sute» de noi reviste şi «zeci» de şcoli duminicale constituie doar un indiciu aparent al dorinţei de învăţătură a societăţii, autorul articolului analizat de Cernîşevski se grăbeşte să adauge că aceste indicii sînt înşelătoare. «Auzi strigăte pe străzi — relatează el cu melancolie — şi ţi se spune că în cutare loc s-a întîmplat cutare lucru. Atunci, fără să vrei, laşi capul în jos, dezamăgit»... «Dar, permiteţi-mi să vă întreb, domnule autor al articolului — îi obiectează Cernîşevski —, ce fel de strigăte auziţi dv. pe străzi? Strigătele comisarilor şi ale sergenţilor de stradă le auzim şi noi. Despre ele vorbiţi? Vi se spune că în cutare loc s-a întîmplat cutare lucru... — Ce anume? Colo s-a comis un furt, aici s-a produs un abuz de putere, dincoace a fost năpăstuit un om slab, în altă parte s-au făcut favoruri unui puternic al zilei — despre lucrurile astea auzi mereu vorbindu-se. La aceste strigăte, pe care le aude toată lumea, şi la aceste discuţii de fiecare zi, laşi într-adevăr, fără să vrei, capul în jos, cuprins de dezamăgire».

idem, „Soţial-Demokrat" nr. 1, 164

N.B.

E lesne de înţeles ce impresie trebuie să fi produs aceste articole ale lui Cernîşevski asupra studenţimii ruse. Atunci cînd, la sfîrşitul deceniului al 7-lea, au avut loc din nou tulburări studenţeşti, articolul «Au învăţat oare?» era citit la întrunirile studenţeşti, ca cea mai bună pledoarie în apărarea revendicărilor lor. Este, de asemenea, lesne de înţeles în ce fel trebuie să fi primit domnii «păzitori ai ordinii» astfel de articole mobilizatoare. Influenţa «nefastă» a marelui scriitor asupra tineretului studios devenea din ce în ce mai neîndoielnică pentru ei...

Pînă aici „Soţial-Demokrat" nr. 1, 164

Situîndu-se pe punctul de vedere al socialismului utopic, Cernîşevski considera că planurile a căror înfăptuire o urmăreau tovarăşii săi de idei din Occident pot fi înfăptuite sub cele mai diferite forme politice. Astfel grăia teoria. Şi, atîta timp cît n-a părăsit domeniul ei, Cernîşevski şi-a exprimat fără ezitare această idee a sa. La începuturile activităţii lui literare, viaţa socială de la noi părea să confirme întrucîtva, deşi în mod indirect, justeţea acestei idei: oameni înaintaţi de la noi au început să nutrească atunci speranţa că guvernul va lua asupra sa iniţiativa unei rezolvări nepărtinitoare a problemei ţărăneşti. Era o speranţă irealizabilă, de care Cernîşevski s-a vindecat, poate,

mai devreme decît oricare altul. Și dacă în teorie el n-a văzut limpede nici după aceea legătura dintre economic și politic, în activitatea sa practică — și cînd spunem acest lucru avem în vedere activitatea sa p u b l i c i s t i c ă — el a fost un dușman neîmpăcat al vechii orînduiri, deși ironia sa caracteristică a continuat să-i inducă în eroare în această privință pe mulți dintre cititorii liberali. El a devenit în practică, dacă nu în teorie, omul luptei politice neîmpăcate, și patosul luptei străbate aproape fiecare rînd al fiecărui articol scris de el în 1861 și în special în anul, fatal pentru el, 1862. N.B.

Însemnările au fost făcute nu mai devreme de octombrie 1909 și nu mai tîrziu de aprilie 1911

Publicat pentru prima oară, parțial, în 1933, în „Culegeri din Lenin", vol. XXV

Publicat pentru prima oară în întregime în 1958, în V. I. Lenin, Opere, ed. a 4-a, vol. 38

Se tipărește după textul original

I. M. STEKLOV. «N. G. CERNÎŞEVSKI, VIAŢA ŞI ACTIVITATEA LUI (1828—1889)»[224]

PETERSBURG, 1909

CAPITOLUL I

TINEREŢEA LUI CERNÎŞEVSKI. ANII DE STUDENŢIE. CĂSĂTORIA

[11] Aşa cum vom vedea mai încolo, Cernîşevski a prelucrat şi aplicat în chip original principiile socialismului utopic. Încercînd să le îmbine cu concluziile filozofiei hegeliene, cu concepţia materialistă despre lume şi cu critica relaţiilor economice existente, el a păşit în mod independent pe o cale care avea să-l apropie de elaborarea unui sistem al socialismului ştiinţific. Dar el n-a reuşit să creeze un asemenea sistem unitar. A fost împiedicat, pe de o parte, de întreruperea forţată ce s-a produs în activitatea sa publicistică prin arestarea şi deportarea lui, iar pe de altă parte a avut de suportat, în Rusia de atunci, greul balast al unor relaţii sociale neevoluate, care nu i-a permis să-şi dezvolte concepţiile pînă la concluzia lor logică. Karl Marx, care a început cu trei ani înaintea lui Cernîşevski (1843) să studieze sistemele sociale, a trăit în alte condiţii şi a reuşit să facă ceea ce lui nu i-a fost dat să facă. Dar prin puterea minţii sale şi prin cunoştinţele sale multilaterale «marele savant şi critic rus», cum îl numea Marx, n-a fost, poate, mai prejos decît întemeietorul socialismului ştiinţific...

CAPITOLUL AL II-lea

PRIVIRE GENERALĂ ASUPRA ACTIVITĂŢII LITERARE A LUI CERNÎŞEVSKI

[30—35] ...Niciodată un poet blajin nu poate să aibă admiratori atît de înflăcăraţi ca acela care, asemenea lui Gogol, pătruns fiind de ură faţă de tot ce e josnic, vulgar şi funest, prin cuvîntul său de protest împotriva oricărei josnicii propovăduieşte dragostea de bine şi de adevăr. «Cel ce se ia bine cu toţi şi acceptă tot ce se spune nu iubeşte pe nimeni şi nimic în afară de sine; cine-i mulţumit de toate nu face nimic bun, fiindcă binele nu e cu putinţă fără înfierarea răului. Cui nu urăşte pe nimeni nu-i este nimeni dator cu nimic»...

bien dit! *

* — bine zis! *Nota trad.*

Se apropia momentul desfiinţării iobăgiei şi, de la un timp, la ordinea zilei era problema ţărănească. Cîrmuirea, organizaţiile nobilimii şi cea mai mare parte din publicaţii apărau interesele claselor de sus; numai interesele maselor ţărăneşti nu-şi găseau apărători sinceri şi dezinteresaţi. Dar iată că Cernîşevski, fără să stea mult pe gînduri, se avîntă în luptă împotriva apărătorilor făţişi sau ascunşi ai intereselor iobăgiştilor, cît şi împotriva exponenţilor tendinţelor burgheze, care tocmai începuseră să se manifeste... ? N.B.

În acest scop el a scris o serie de minunate articole, dintre care ţinem să menţionăm pe unele, ca «Activitatea economică şi legislaţia», «Capitalul şi munca», «Monarhia din iulie», «Cavaignac» ş.a. În aceste articole şi în multe altele, Cernîşevski a căutat să demaşte liberalismul burghez şi să arate că el nu e în stare nici măcar să ducă pînă la capăt lupta sa împotriva absolutismului şi a rămăşiţelor orînduirii feudale şi că el este, în fond, un exponent al intereselor marilor proprietari, fiind în principiu ostil intereselor maselor democrate ale celor ce muncesc... N.B.

Pentru a pune o temelie concepţiei despre lume a tinerei democraţii ruse în curs de formare, Cernîşevski s-a folosit de prilejul oferit de apariţia unei broşuri a lui Lavrov, «Despre unele probleme de filozofie practică», pentru a scrie strălucitul său articol «Principiul antropologic în filozofie», în care expunea principiile de bază ale materialismului feuerbachian şi făcea o critică necruţătoare concepţiei idealiste despre lume... N.B.

Se poate afirma, fără nici o exagerare, că n-a existat problemă politică importantă care să intereseze societatea rusă şi în care Cernîşevski să nu se fi grăbit să-şi spună cuvîntul său autorizat şi plin de chibzuinţă...

N.B. Prometeul revoluţiei ruse, cum bine l-a numit Rusanov*, nu tocmai! nu şi-a precupeţit eforturile luptînd pentru fericirea poporului său şi netezind calea luptătorilor ce aveau să vină...

[37—38] Reacţionarii, ostili emancipării femeii, ca şi dezrobirii persoanei în general, s-au apucat să insinueze că Cernîşevski, în «Ce-i de făcut?», face propagandă în

* N. Rusanov. Socialiştii din Occident şi cei din Rusia, Petersburg, 1908, p. 286.

favoarea aşa-zisului «amor liber»*. Aceasta, bineînţeles, nu este altceva decît o calomnie sau o dovadă de incapacitate organică a unora de a înţelege psihologia noilor oameni liberi...

Ştim că Cernîşevski a visat cîndva la o carieră ştiinţifică. Însă curînd el s-a convins că va fi mult mai de folos poporului rus dacă va activa pe alt tărîm. Acest democrat

N.B. din convingere, care era totodată înzestrat cu un temperament de luptător, nu se putea izola pe culmile reci ale ştiinţei academice, în timp ce în jurul său viaţa clocotea din plin şi se simţea nevoia de a lumina păturile largi ale societăţii ruse, explicîndu-le sensul evenimentelor ale căror martore erau, ca şi al celor ce aveau să vină...

[42] De la începuturile activităţii lui Lessing şi pînă la moartea lui Schiller, adică timp de 50 de ani, mişcarea literară a fost aceea care a determinat dezvoltarea uneia din cele mai mari naţiuni europene, hotărînd viitorul unor ţări care se întindeau de la Marea Baltică pînă la Marea Mediterană şi de la Rin pînă la Oder. Dintre toţi ceilalţi factori sociali, aproape nici unul n-a contribuit în mod favorabil la dezvoltarea poporului german. Numai literatura, luptînd cu nesfîrşite dificultăţi, l-a ajutat să meargă înainte.

? Aici în Cernîşevski a vorbit iluministul, aici convingerea lui în ce priveşte forţa raţiunii şi a ştiinţei a precumpănit asupra ideilor lui materialiste în sociologie. Pe Lessing, iluminist tipic, l-a îndrăgit în mod deosebit şi pentru că-i amintea în multe privinţe de Belinski, după cum epoca lui Lessing îi evoca perioada 1840—1860 din istoria Rusiei. Şi într-un caz, şi în celălalt este vorba de o perioadă de «Sturm und Drang» şi e cît se poate de firesc ca un iluminist să se simtă atras de alţi iluminişti**...

[45] Ca să ne facem o idee de concepţia despre lume a lui Cernîşevski, trebuie să îmbinăm (poate, într-un mod cam artificial) părerile şi raţionamentele care au fost emise de el cu diferite prilejuri, în articole şi note

* Vezi, de pildă, cele scrise de P. P. Titovici, profesor la Universitatea din Odesa, în broşura sa infamantă «Ceva despre eroii romanului «*Ce-i de făcut?*»», apărută în 1879. — Numeroasele broşuri calomnioase ale acestui pamfletar, îndreptate împotriva «nihilismului», au atras asupra lui atenţia guvernului, care în 1880 i-a acordat o subvenţie pentru editarea ziarului antirevoluţionar «Bereg». Dar acest prototip al unor publicaţii ca «Rossiia» şi «Russkoe Znamea» n-a obţinut nici un succes; el şi-a încheiat curînd existenţa printr-un jalnic fiasco şi, pe cît se pare, printr-o acţiune frauduloasă. — Extrase din această

N.B. broşură, din păcate cu totul incomplete, se pot găsi în cartea lui *N. Denisiuk*. «Însemnări critice pe marginea operelor lui N. G. Cernîşevski», Moscova, 1908.

? ** În această privinţă, Cernîşevski ajunge uneori la exagerări ce nu sînt caracteristice realismului său, care de obicei este deosebit de riguros. Astfel, opunînd cinovnicilor bunul-simţ al poporului, arată că «ei au fost greşit educaţi şi au căpătat o pregătire cu totul insuficientă» (Opere, IV, 396. Dar asemenea afirmaţii întîlnim destul de rar în scrierile lui.

răzleţe, şi care de aceea par uneori contradictorii sau neîmpinse pînă la concluzia lor logică. Şi, totuşi, un studiu atent al operelor complete ale lui Cernîşevski ne face să ajungem la profunda convingere că el avea o concepţie materialistă destul de închegată despre lume, pe care căuta s-o aplice în dezbaterea tuturor problemelor, atît a celor teoretice, cît şi a celor de ordin practic... ||| N.B.

CAPITOLUL AL III-lea

CONCEPŢIILE FILOZOFICE ALE LUI CERNÎŞEVSKI. MORALA EGOISMULUI RAŢIONAL

[47—50] În Occident, evoluţia hegelianismului de stînga a dus la Feuerbach, care a pus bazele filozofiei materialiste. «Astfel — spune Cernîşevski — s-a desăvîrşit dezvoltarea filozofiei germane, care, obţinînd acum pentru prima dată soluţii pozitive, şi-a dezbrăcat forma scolastică anterioară, a transcendentalismului metafizic, şi, recunoscînd identitatea rezultatelor obţinute de ea cu cele obţinute de ştiinţele naturii, s-a contopit cu teoria generală a ştiinţelor naturii şi cu antropologia»*. || Cf. Engels Feuerbach versus ΣΣ[225]

Prin aceste cuvinte Cernîşevski aderă fără rezerve la «principiul antropologic» şi la «umanismul» lui Feuerbach.

Problema fundamentală a filozofiei este aceea a raportului dintre gîndire şi existenţă. Idealismul recunoaşte ||primatul|| spiritului asupra naturii, materialismul afirmă primatul naturii sau al materiei. În acest domeniu, Feuerbach este un precursor al materialismului, respingînd idealismul lui Hegel cu ideea lui absolută**... inexact! N.B. Cf. Feuerbach[226]

[53] Teoriile anterioare ale ştiinţelor morale, spune Cernîşevski, erau lipsite de orice importanţă ştiinţifică, ca unele ce ignorau principiul antropologic. Dar ce este acest principiu antropologic? «Antropologia — răspunde Cernîşevski — este ştiinţa care, indiferent despre ce parte a procesului de viaţă al omului ar vorbi, ţine seama întotdeauna că întreg acest proces şi fiecare din părţile lui se petrec în *organismul omenesc*, că acest organism serveşte de material care produce fenomenele cercetate

---

* Studii asupra perioadei gogoliene din literatura rusă. Opere, II, 162.

** Încercarea lui *Lange* de a dovedi că Feuerbach n-a fost materialist („Istoria materialismului", Petersburg, 1899, vol. 2, p. 394 şi urm. nu rezistă criticii. Vezi P l e h a n o v. Problemele fundamentale ale marxismului, Petersburg, 1907, p. 7 şi urm.; *idem*, În douăzeci de ani, ed. a 3-a, Petersburg, 1909, p. 271 şi urm.

N.B. de ea, că *însuşirile fenomenelor sînt condiţionate de însuşirile materialului*, iar *legile* potrivit cărora apar fenomenele sînt *doar nişte cazuri particulare ale acţiunii legilor naturii*» (sublinierile noastre)...

[58—60] Acesta a fost un articol remarcabil, în care, pentru prima oară în literatura rusă, erau expuse într-un mod sistematic principiile fundamentale ale materialismului feuerbachian, care a fost dus de Cernîşevski pînă la ultimele lui concluzii logice... Articolul acesta era un manifest filozofic al «oamenilor noi», al intelectualităţii raznocinte, şi aşa a fost el apreciat de adversarii democraţiei revoluţionare... N.B.

«Otecestvennîie Zapiski» a grupat laolaltă obiecţiile aduse de Iurkevici lui Cernîşevski*. Ele se rezumă la următoarele: 1) Cernîşevski nu ştie filozofie; 2) el confundă aplicarea metodei istorice-naturaliste la studiul fenomenelor psihice cu însăşi explicarea acestor fenomene; 3) nu înţelege importanţa introspecţiei ca sursă specială a cunoaşterii în psihologie; 4) «confundă (?) doctrina metafizică a unităţii materiei»; 5) admite posibilitatea transformării deosebirilor cantitative în deosebiri calitative; 6) în sfîrşit, «aţi admis că orice concepţie este prin ea însăşi un fapt de ştiinţă şi în felul acesta aţi făcut să dispară orice deosebire dintre viaţa omului şi aceea a animalelor. Dv. respingeţi personalitatea morală a omului şi admiteţi numai impulsurile egoiste ale animalului»**. N.B.

La aceste obiecţii, Cernîşevski răspunde că toate păcatele mortale pe care le descoperă la el Iurkevici, manualele de seminar le găsesc în scrierile lui Aristotel, Bacon, Gassendi, Locke etc., într-un cuvînt la toţi filozofii care n-au avut onoarea să facă parte din tagma idealiştilor...

? [63] Idealismul este în esenţă contemplativ; materialismul, dimpotrivă, este un sistem de acţiune, care corespunde perioadelor de avînt social şi claselor cu stare de spirit revoluţionară. Alături de întreaga sa generaţie, Cernîşevski s-a situat în mod firesc pe punctul de vedere al monismului materialist...

[66] Legîndu-şi concepţia sa filozofică despre lume de năzuinţe practice precise, Cernîşevski a înţeles că materialismul modern este filozofia clasei muncitoare... N.B.

* Cu articolul său împotriva lui Cernîşevski, Iurkevici, un «modest» profesor la Academia teologică din Kiev, a făcut carieră: Katkov şi Leontiev l-au transferat, curînd după aceea, la o catedră de filozofie la Moscova. Acest mizerabil individ a reuşit astfel să-şi imortalizeze numele. Dar poate cineva să invidieze o asemenea nemurire?

** Cum vom vedea mai departe, d-l Ivanov în a sa «Istorie a criticii ruse» recurge, după aproape patru decenii, la un argument analog. Nu-i rău!

[71] Etica lui Cernîşevski ne aminteşte mult de aceea a lui Feuerbach; de aceea vom spune cîteva cuvinte despre aceasta din urmă. După cum remarcă Engels*, etica lui Feuerbach, realistă ca *formă*, este, în esenţă, cu totul abstractă...

[74] Cernîşevski îşi continuă argumentaţia. Un om care stă săptămîni de-a rîndul la căpătîiul amicului său bolnav îşi sacrifică timpul şi libertatea sa pentru sentimentul *său* de prietenie: acest sentiment «al său» este atît de puternic, încît găseşte în satisfacerea lui o plăcere mai mare decît în orice alte surse şi chiar decît în libertatea sa; iar dacă ar încălca acest sentiment, lasîndu-l nesatisfăcut, ar simţi o neplăcere mai mare decît aceea pe care i-o produce renunţarea vremelnică la libertate. Acelaşi lucru se poate spune şi despre oamenii de ştiinţă, care renunţă la orice viaţă personală în interesul ştiinţei, sau despre oamenii politici, «care de obicei sînt calificaţi drept nişte fanatici», explică Cernîşevski, referindu-se la revoluţionari... N.B.

[82] Teoria egoismului raţional nu trebuie să ne inducă în eroare. Ea apare, la prima vedere, ca o doctrină individualistă, dar în realitate are un caracter profund social. Ceea ce importă aici nu e forma, ci conţinutul «egoismului raţional», şi, după cum am văzut mai sus, toate problemele litigioase care ţin de acest domeniu au fost rezolvate de Cernîşevski şi de discipolii săi în spirit social, în sensul slujirii societăţii şi intereselor sociale. La baza moralei egoismului raţional stă ideea de datorie, dar de datorie liber consimţită, ideea alegerii care răspunde unei nobleţi interioare, organice. «A fi apărătorul celor asupriţi sau a apăra asuprirea, aici alegerea nu este grea pentru un om cinstit». Teoria egoismului raţional, iată care este *morala oamenilor cinstiţi*, morala generaţiei revoluţionare din deceniul al 7-lea... × ?

CAPITOLUL AL IV-lea

ESTETICA ŞI CRITICA LUI CERNÎŞEVSKI

[93] Acest exponent plin de forţă şi de speranţe al democraţiei revoluţionare, care-şi începea cariera ei istorică, refuză categoric să accepte concepţia idealistă, pentru care tragicul constituie o lege a universului. Şi aici el încearcă să se situeze pe punctul de vedere «antropologic»...

---

* *Engels*. De la idealismul clasic etc.[227] p. 35 şi urm. — Engels îşi bate joc amarnic de etica lui Feuerbach, afirmînd că, după morala lui, bursa este etalonul suprem al moralităţii, dacă speculaţiile sînt făcute corect. Este un procedeu polemic, fireşte, dar el reuşeşte să dezvăluie caracterul abstract şi neistoric al moralei feuerbachiene. ?

[104] Problemele de estetică au fost pentru el doar un cîmp de luptă, pe care tînărul revoluționar în domeniul gîndirii a dat prima bătălie împotriva odioasei lumi vechi, pe care o detesta pentru toate instituțiile ei economice și politice și pentru toată ideologia și morala ei. În disertația sa, «în care în dosul unei forme oarecum scolastice clocotește o nemărginită sete de viață, de muncă, de fericire pămîntească»*, Cernîșevski se manifestă ca un exponent al ideilor și al stării de spirit a intelectualității raznocinte, care în acea vreme (după războiul Crimeii) a pășit plină de cutezanță pe scena istoriei, sub faldurile larg desfășurate ale steagului ei de protest...

CAPITOLUL AL V-lea

FILOZOFIA ISTORIEI A LUI CERNÎȘEVSKI

[135] Dacă ne amintim că Cernîșevski a trăit în epoca de neagră reacțiune care s-a instaurat în Europa îndată după înăbușirea mișcării revoluționare din anii 1848—1849, că în Franța triumfase Napoleon al III-lea, că în Austria se înscăunase din nou absolutismul, că Prusia încăpuse în ghearele reacțiunii feudale, că Italia făcea eforturi zadarnice de eliberare, că Rusia se hotăra cu greu să renunțe la iobăgie, dacă ne amintim că în Europa abia după războiul italo-austriac din 1859 a început să se producă o înviorare politică și că, așa cum vom vedea mai departe,
? Cernîșevski nu credea în existența unor serioase forțe revoluționare în Rusia, vom înțelege că obiectivismul lui trebuia să-l ducă în mod fatal la un profund pesimism. Și, totuși, Cernîșevski considera că e o datorie de onoare să nu-și ascundă de loc adevărul sieși și cititorilor săi, oricît de amar ar fi el, și nu s-a condus niciodată după aforismul: «decît o mulțime de adevăruri amare mai bine o minciună dulceagă».

[145—147] Așadar, Cernîșevski recomanda o atitudine optimistă față de viață, și ea era întemeiată tocmai pe faptul că *principala forță motrice a istoriei în vremea noastră este orientarea spre industrie*... «...Victoriile obținute de Napoleon în Spania și în Germania au adus unele foloase acestor țări. Și cum să nu aducă unele foloase victoriile fabricanților și inginerilor, ale comercianților și tehnologilor? *Dezvoltarea industriei*
N.B. *este o chezășie de progres. Privită sub acest aspect, intensificarea mișcării industriale de la noi ne bucură în mod deosebit*». Și, mai departe, Cernîșevski relevă, plin de entuziasm, cîteva fapte noi din domeniul dezvoltării industriei: înființarea unei noi societăți de navigație pe Volga și pe afluenții ei, expoziția agricolă de la Kiev etc.**...

---

* *Andreevici*. Studii de filozofie a literaturii ruse, Petersburg, 1905, p. 249.

** Cronică contemporana (noiembrie 1857 . Opere, III, 561—562. Cf. «Revista revistelor» (noiembrie 1856), unde Cernîșevski consideră că «cea mai importantă îmbunătățire» care s-a produs după războiul Crimeii a fost «luarea de măsuri pentru construirea unei întinse rețele de căi ferate», Opere, II, p. 653.

După cele arătate pînă aici nu ne surprinde, fireşte, să aflăm de la Cernîşevski că, în mod obişnuit, frămîntările politice au la bază nemulţumiri sociale*. Nu ne mai uimeşte această frază, scoasă parcă dintr-o broşură a lui Marx din anii 1848—1849, în care el spune că «sarea şi vinul au luat parte la răsturnarea lui Napoleon, a Bourbonilor şi a dinastiei de Orleans"**. Şi nu ne mirăm cînd aflăm părerile lui despre cauzele căderii Romei, pe care el, ca şi Plinius, o explică prin schimbarea produsă în relaţiile agrare: «marea proprietate a dus de rîpă Italia — latifundia perdidere Italiam»***... Cf. Plehanov[228]

[152] În articolul «Capitalul şi munca», Cernîşevski arată că istoria antică are la bază lupta dintre clase. La Atena, susţine el, în această luptă a avut preponderenţă elementul pur politic: eupatrizii şi demosul au luptat aproape exclusiv pentru sau contra extinderii drepturilor politice asupra maselor demosului****. La Roma, lupta pentru interese economice se situează mult mai evident pe primul plan...

[154—155] Aşadar, pentru Cernîşevski era clar că clasele sociale contemporane se formează în procesul producţiei: celor trei elemente ale producţiei—pămîntul, capitalul şi munca — le corespund cele trei clase principale ale societăţii contemporane: moşierii, burghezii şi muncitorii. În comentariile sale pe marginea cărţii lui Mill, el arată fără nici un echivoc că, în ultimă analiză, relaţiile reciproce dintre aceste trei clase sînt determinate de împărţirea produsului în trei părţi: rentă, profit şi salariu... ? Cf. Marx „Das Kapital", III, 7[230]

[157—160] E drept că întîlnim la Cernîşevski expresia «plaga proletariatului», dar, propriu-zis, el foloseşte această expresie în cursul unei polemici cu burghezii occidentalişti, care înclinau să vadă în Europa occidentală aproape un paradis şi nu voiau să adopte o atitudine critică faţă de aspectele negative ale relaţiilor vest- X

* Monarhia din iulie. Opere, VI, 15.
** Cavaignac. Opere, IV, 33.
*** «Capitalul şi munca». Opere, VI, 15.

**** E cît se poate de clar că aici Cernîşevski comite o eroare, dar e vorba de o eroare accidentală, deoarece în mod obişnuit el arată că la baza luptei politice stă ciocnirea de interese economice. De altfel, şi la Engels dăm peste o frază ca aceasta: «Cel puţin în istoria modernă, statul, orînduirea politică, este elementul subordonat, iar societatea civilă, domeniul relaţiilor economice — elementul hotărîtor» (loc. cit., 57***). Oare numai «în istoria modernă» stau astfel lucrurile? Este vorba, desigur, de o scăpare. Să nu fim deci prea aspri cu unele scăpări analoge pe care le întîlnim la Cernîşevski. ? <

fals! europene*... E posibil ca Cernîşevski, în interesul unei apărări mai efective a proprietăţii de obşte, să fi pus în faţa societăţii ruse perspectiva proletarizării, de care era ameninţat poporul. Dar iată că şi social-democraţii, care se ridică împotriva măsurilor introduse de Stolîpin în domeniul politicii agrare, recurg şi ei la un argument analog (ca formă, fireşte, iar nu ca fond)...

Dar ce este proletarul? Poate că Cernîşevski înţelegea pur şi simplu prin această denumire pe omul nevoiaş sau pe «omul de rînd». Dar să vedem ce spune el. Ironizîndu-l pe Vernadski, care scrisese că în Franţa «numeroşi proletari au proprietate imobilă», Cernîşevski scrie: «Ne permitem să întrebăm cum de s-a putut întîmpla o asemenea ciudăţenie. Toţi economiştii ale căror scrieri am avut prilejul să le citim subînţeleg prin proletar un om lipsit de proprietate; el nu este în nici un caz un simplu om nevoiaş; economiştii fac aici o distincţie strictă între noţiuni: nevoiaş este cel ce are mijloace de trai sărăcăcioase, iar proletar este cel lipsit de proprietate. *Nevoiaşul este opus bogatului, iar proletarul—proprietarului.* Un sătean francez cu 5 ha de pămînt poate să ducă o viaţă foarte sărăcăcioasă dacă pămîntul lui e de proastă calitate sau dacă familia lui e prea numeroasă, şi totuşi *el nu este proletar*; dimpotrivă, un lucrător dintr-un atelier parizian sau londonez poate să locuiască într-o cameră mai confortabilă şi mai călduroasă, să se hrănească cu alimente mai gustoase şi să se îmbrace mai bine decît acest sătean, şi el rămîne totuşi un proletar dacă nu posedă avere imobilă sau capital şi soarta lui e legată exclusiv de salariu»**. Aceste cuvinte ale întemeietorului narodnicismului ne arată că el se situa cu mult deasupra unor epigoni ai narodnicismului ca V. Cernov, care nici pînă astăzi nu vrea să înţeleagă diferenţa care există între un nevoiaş şi un proletar. Ele ne arată de ce Cernîşevski considera că «proletarizarea... este o plagă mai grea pentru viaţa poporului decît simpla sărăcie». Cernîşevski avea în vedere nesiguranţa existenţei, care, în caz de şomaj sau de boală ori la bătrîneţe, îl condamna pe proletar la moarte prin inaniţie... «Nu ne îndoim cîtuşi de puţin — spunea el — că aceste suferinţe vor avea un sfîrşit, că *această boală va duce la însănătoşire, iar nu la moarte*»***. Proletarii nu se vor potoli pînă ce nu vor obţine satisfacerea revendicărilor lor, şi de aceea e de aşteptat ca naţiunile capita-

N.B.

N.B.

* Revista revistelor („Russkaia beseda" şi slavofilismul), martie, 1857, Opere, III, 151. — Pe vremea aceea Cernîşevski tot mai spera că «cei mai vrednici reprezentanţi» ai slavofilismului, la care guvernul se uita destul de chiorîş, vor fi alături de democraţi în anumite probleme (în speţă, în problema libertăţii politice şi în aceea a asigurării bunăstării poporului). Curînd însă şi-a dat seama că se înşelase.

** Despre proprietatea funciară. Opere, III, 418 (1857).

*** Opere, III, 303 (1857).

liste să aibă de-a face cu noi tulburări, mai grave decît cele de pînă acum. «Pe de altă parte — arată Cernîşevski —, numărul proletarilor e în continuă creştere şi, ceea ce este mai important, ei devin mai conştienţi de forţa lor şi ajung la o înţelegere a nevoilor lor»*. Spuneţi sincer, nu vă aminteşte această frază de anumite pasaje din «Manifestul Comunist»? N.B.

[174—176] Acea parte din publicul de la noi care nutreşte simpatii pentru narodnicism şi-a manifestat cel mai puţin interesul pentru o analiză a concepţiilor lui Cernîşevski sub raportul apropierii lor de socialismul ştiinţific; şi se prea poate ca ea să considere o asemenea apropiere drept o profanare a memoriei marelui gînditor. Majoritatea marxiştilor, dimpotrivă, sînt de părere că Cernîşevski e un scriitor care merită toată simpatia şi care s-a dovedit util la vremea lui, dar care e foarte departe de concepţia materialistă modernă. În atitudinea lor faţă de Cernîşevski, ei sînt puternic influenţaţi de acel capriciu al istoriei care a făcut ca acest obiectivist şi materialist să fie întemeietorul narodnicismului. În genere însă, majoritatea publicului N.B. nu ştie altceva despre Cernîşevski decît că a scris romanul utopic «Ce-i de făcut?» şi că a nutrit visul unei treceri directe a Rusiei de la obşte la socialism printr-un complot pus la cale de un mic grup de intelectuali revoluţionari.

Adevărata fizionomie ştiinţifică a lui Cernîşevski n-are aproape nimic comun cu această reprezentare fantezistă...

Cernîşevski a privit istoria omenirii cu ochii unui obiectivist riguros. El a văzut în ea procesul dialectic al dezvoltării prin contradicţii, prin salturi, care şi ele sînt rezultatul unor schimbări cantitative treptate. Ca rezultat al acestui proces dialectic neîntrerupt are loc trecerea de la formele inferioare la forme superioare. Protagoniştii istoriei sînt clasele sociale, a căror luptă e determinată de cauze economice. La baza procesului istoric stă factorul economic, care determină relaţiile politice şi juridice, ca şi ideologia societăţii.

Se poate oare contesta că acest punct de vedere se apropie de materialismul istoric al lui Marx şi Engels? Concepţia despre lume a lui Cernîşevski se deosebeşte de sistemul întemeietorilor socialismului ştiinţific ? modern numai prin lipsa de sistematizare şi de precizie a unor termeni. Singura lacună serioasă de care suferă concepţiile istorice-filozofice ale lui Cernîşevski este aceea că el n-a arătat în mod clar însemnătatea hotărîtoare pe care o are dezvoltarea forţelor de producţie ca factor fundamental al procesului istoric... asta-i prea de tot!

---

* Despre proprietatea funciară. Opere, III, 455 (1857).

CAPITOLUL AL VII-lea
ECONOMIA POLITICĂ ŞI SOCIALISMUL

[275–280] În raţionamentele lui Cernîşevski pe această temă N.B. întîlnim din nou acelaşi ciudat amestec de intuiri geniale şi de tendinţe utopice, amestec care e explicabil, ca şi în toate toate celelalte cazuri, prin caracterul general al sistemului său economic, despre care am vorbit în repetate rînduri.

El îi reproşează lui Mill că s-a mulţumit să facă doar cîteva observaţii «în legătură cu cea mai importantă marfă, munca», cînd se ştie că «pentru marea majoritate a oamenilor munca este cea mai importantă, dacă nu chiar unica marfă»*. El explică acest fapt prin aceea că în întreaga lui analiză Mill se situează pe punctul de vedere al capitalistului, că «punctul de vedere de la care porneşte ideea valorii producţiei este acela al producătorului sau, mai precis, al producătorului care cumpără munca lucrătorilor salariaţi»**. Dacă nu pui problema, de importanţă fundamentală, a acestei «mărfi ciudate», n-ai să poţi spune nimic deosebit despre valoarea ei de schimb: marfa ca atare este subordonată egalizării cererii şi ofertei, şi nimic mai mult. «Dar problema fundamentală este dacă munca trebuie să fie o marfă, dacă ea trebuie să aibă valoare de schimb»...

Cumpărarea de muncă se deosebeşte de cumpărarea unui rob doar prin durata pe care se face vînzarea şi prin puterea asupra ei, transmisă de vînzător cumpărătorului. Trăsătura fundamentală este aici una şi aceeaşi: puterea unei persoane particulare asupra forţelor economice ale unei alte persoane. «Deosebirea dintre cumpărarea muncii şi sclavie poate să intereseze pe jurist şi pe administrator, dar ea nu trebuie să intereseze pe un specialist în economia politică»...

N.B. «*Munca nu este un produs. Ea este încă numai o forţă de producţie, este numai un izvor al produsului.* Ea se deosebeşte de produs aşa cum se deosebeşte muşchiul de greutatea pe care o ridică, aşa cum se deosebeşte omul de o trîmbă de postav sau de o bucată de pîine»***...

Ca şi economia clasică, Cernîşevski deosebeşte două feluri de valoare: valoarea intrinsecă şi valoarea de schimb. Prin valoare intrinsecă el înţelege valoarea de întrebuinţare**** şi, spre deosebire de economia burgheză, îşi concentrează îndeosebi atenţia asupra analizei acestei valori. Şi e cît se poate de firesc să fie aşa dacă ne gîndim că Cernîşevski critică orînduirea capitalistă

---

* Adnotări la cartea lui Mill, p. 436 şi urm.

** Ibid., p. 492.

*** Adnotări la cartea lui Mill, p. 493.

**** «Pentru ca un obiect să aibă valoare de schimb este necesar... ca cumpărătorul să considere că el poate satisface o necesitate oarecare... În limbajul economiei politice acest lucru se exprimă în felul următor: au valoare de schimb numai obiectele care au valoare intrinsecă». Adnotări la cartea lui Mill, p. 420.

nu atît din punctul de vedere al tendinţelor ei obiective interne, cît din acela al intereselor ei, care sînt opuse intereselor societăţii, ale poporului, ale maselor... N.B.

«Vedem — conchide el — că, în fond, valoarea de schimb trebuie să coincidă cu valoarea intrinsecă şi ea se abate de la aceasta numai datorită faptului că, în mod eronat, munca este considerată drept o marfă, ceea ce n-ar trebui să fie. De aceea posibilitatea de a face deosebire între valoarea de schimb şi valoarea intrinsecă *nu dovedeşte altceva decît că orînduirea* în care există o asemenea deosebire *este nesatisfăcătoare sub aspect economic.* Teoria trebuie să privească această distincţie între valoarea de schimb şi valoarea intrinsecă cu aceiaşi ochi cu care priveşte sclavia, monopolul, protecţionismul. Ea poate — şi trebuie — să studieze cît mai amănunţit aceste fenomene, dar nu trebuie să uite că descrie nişte *abateri de la ordinea firească a lucrurilor.* S-ar putea ca ea să creadă că pentru înlăturarea unuia sau altuia din aceste fenomene ale vieţii economice este nevoie de o perioadă de timp îndelungată şi de strădanii cu totul deosebite; dar, oricît de îndepărtat i s-ar părea termenul tămăduirii cutărei sau cutărei maladii economice, ea trebuie să-şi dea seama dinainte ce aspect va avea o stare de lucruri sănătoasă»*. N.B. N.B.

O stare de lucruri sănătoasă o oferă orînduirea socialistă, în care producţia e organizată în mod planificat, potrivit cu nevoile societăţii, în care munca încetează să mai fie o marfă, iar «valoarea de schimb coincide cu valoarea intrinsecă». Repartiţia forţelor de producţie între diversele ramuri în cadrul sistemului de producţie bazat pe schimb sau în care se produce pentru vînzare este determinată de repartiţia puterii de cumpărare în societatea respectivă; în cadrul sistemului de producţie care e bazat «direct pe nevoile producătorului» însă, ea este determinată chiar de aceste nevoi. Aşa se prezintă lucrurile în stadiul inferior al dezvoltării, care se caracterizează prin existenţa micii producţii cu caracter închis; dar tot aşa se vor prezenta ele şi într-un stadiu superior al dezvoltării economice, cînd producţia colectivă organizată va avea un caracter dominant**... nu! N.B.

[282—283] În acest sistem, «valoarea de schimb a produsului nu mai prezintă nici o importanţă; produsul este direct subordonat satisfacerii nevoilor omului şi se ţine seama numai de măsura în care el poate satisface aceste nevoi, adică de

* Adnotări la cartea lui Mill, 140—141.

** Adnotări la cartea lui Mill, 449—450. Acum devin deplin înţelese completările făcute de Cernişevski la cele 17 teze ale lui Mill asupra valorii (vezi mai sus, p. 232): aici el pune faţă în faţă principiile economiei capitaliste şi pe acelea ale economiei socialiste, pornind de la opoziţia dintre cele două forme ale valorii.

valoarea lui intrinsecă; e de presupus că numai în mod accidental şi cu totul excepţional el capătă şi valoare de schimb, fiindcă masa produselor nici nu e destinată vînzării sau schimbului, ci serveşte direct pentru consumul producătorului; şi chiar dacă o parte din produse este schimbată pe produsele altor producători*, valoarea de schimb nu reprezintă ceva diferit de valoarea intrinsecă, întrucît aceasta se transformă de-a dreptul în valoare de schimb, fără vreo micşorare sau vreun adaos»**...

numai atît? *** [295—296] Din cele expuse pînă aici, cititorul şi-a putut face o idee de caracterul sistemului economic al lui Cernîşevski, de metoda folosită de el, precum şi de scopul cercetărilor lui. Scopul acestor cercetări este ca, printr-o critică a relaţiilor economice existente, să arate răul pe care-l aduce maselor populare capitalismul, să sublinieze caracterul trecător al acestuia şi să scoată în evidenţă trăsăturile esenţiale ale orînduirii viitoare, socialiste. Totodată, cum era şi firesc, centrul de greutate s-a deplasat spre o critică a prezentului, făcută din punctul de vedere al viitorului, şi spre o caracterizare a orînduirii viitoare, schiţată în trăsăturile ei cele mai generale. Din această cauză, analiza relaţiilor economice existente a avut întrucîtva de suferit şi, după cum am văzut mai înainte, definiţiile date de Cernîşevski unor noţiuni de bază ale economiei politice sînt inconsistente sub raport istoric şi dialectic.

Dar dacă deficienţele metodei folosite de Cernîşevski s-au răsfrînt în mod negativ asupra importanţei sistemului său în general şi au facut ca el să aibă o valabilitate efemeră, dacă acest sistem a jucat un anumit rol istoric, iar azi el trebuie să fie considerat ca învechit, asemenea deficienţe de ordin general şi imprecizia diverselor definiţii nu l-au împiedicat pe acest autor să facă o serie de profunde observaţii critice în legătură cu orînduirea capitalistă privită în ansamblu. Şi în acest domeniu s-au manifestat în chip strălucit talentul şi puterea lui de pătrundere...

N.B. * După cum vedeţi, aici Cernîşevski admite existenţa unui schimb parţial şi în societatea viitorului. Adevărul este că el, după cum vom arăta mai departe, admitea posibilitatea unui stadiu intermediar între capitalism şi socialism.

** Din cele arătate mai sus reiese limpede că dacă între concepţia lui Cernîşevski asupra valorii şi aceea a lui Proudhon se poate face o oarecare apropiere, cu totul generală, ea este de ordin pur formal. După părerea lui Proudhon, o «valoare stabilită (sau constituită)» nu se poate realiza decît într-o societate de mici producători independenţi, care-şi schimbă în mod liber între ei produsele-marfă; la Cernîşevski însă «norma» valorilor presupune, dimpotrivă, tocmai o societate organizată pe principiile muncii colective şi ale proprietăţii colective asupra mijloacelor de producţie, care aduce în sfera schimbului doar o parte neînsemnată din produsele sale. ? La Cernîşevski punctul de plecare este socialist, în timp ce la Proudhon el este individualist mic-burghez. Acolo unde începe să acţioneze «norma valorilor» enunţată de primul, nu mai e loc pentru «valoarea stabilită» preconizată de al doilea.

*** Cuvintele «numai atît?» au fost scrise de Lenin sus, pe colţul din stînga al paginii. — *Nota red.*

[320] Socialismul lui Cernîşevski nu este, desigur, lipsit de anumite elemente utopice, dar noi nu-l putem considera pentru acest motiv drept un simplu utopist. Aşa cum am mai arătat, Cernîşevski marchează un stadiu de tranziţie între socialismul utopic şi socialismul ştiinţific, situîndu-se, în majoritatea cazurilor, mai aproape de acesta din urmă... N.B.

[324] Despre utopismul lui Cernîşevski, repetăm, nu se poate vorbi decît cum grano salis. Realist riguros, el a preluat de la sistemele utopice în special critica proprietăţii private şi a orînduirii capitaliste, precum şi principiile generale ale orînduirii viitorului, cum sînt, de pildă, asocierea, îmbinarea industriei cu agricultura, organizarea producţiei etc., dar el şi-a dat foarte bine seama de deficienţele acestor sisteme şi a făcut o critică strălucită multora din tezele lor...

[328—330] Dar ne dau oare toate acestea dreptul să-l încadrăm tout court pe Cernîşevski în categoria utopiştilor? În ce ne priveşte, nu ne gîndim cîtuşi de puţin să facem aşa ceva.

Din cele spuse pînă aici reiese clar că Cernîşevski nu poate fi trecut în rîndul reprezentanţilor «socialismului mic-burghez»...

Toate aceste trăsături negative ale socialismului mic-burghez i-au fost organic străine lui Cernîşevski al nostru. El a fost cu totul străin de idealizarea barbariei patriarhale; a negat categoric viabilitatea micii producţii; cît despre programul lui pozitiv, el nu consta cîtuşi de puţin în restabilirea micului meşteşug sau a micii agriculturi, ci în organizarea socială planificată a producţiei pe principiile colectivismului. ? ?

Dar avem noi vreun temei să-l încadrăm pe acest autor printre reprezentanţii socialismuluicritic-utopic? Să vedem...

Marx, care a făcut aprecieri atît de severe despre scrierile şi activitatea unor reprezentanţi ai socialismului european, ca Proudhon şi Lassalle (dintre care ultimul i-a fost chiar discipol), şi a unor reprezentanţi ai socialismului rus, cum au fost Herzen, Bakunin şi Neceaev, a avut faţă de Cernîşevski o atitudine de profund respect şi de deosebită simpatie. Extrem de rezervat şi de zgîrcit în materie de elogii şi de aprecieri măgulitoare, făuritorul socialismului ştiinţific îl considera pe Cernîşevski drept un mare savant şi critic, care a dezvăluit cu măiestrie falimentul economiei burgheze. E limpede că această apreciere măgulitoare, poate singura care a fost emisă de un om atît de reţinut ca Marx, a avut totuşi unele temeiuri serioase, mai ales dacă o comparăm cu aprecierile severe făcute de el la adresa altor mari reprezentanţi ai gîndirii socialiste. Asemenea temeiuri au existat fără doar şi poate...

[332—336] Trăsăturile utopiştilor i-au fost cu totul străine lui Cernîşevski, afară de una singură: şi el considera că înfiinţarea de asociaţii de producţie constituie un mijloc de a dovedi

superioritatea gospodăriei cooperatiste asupra celei capitaliste și un instrument de propagandă în favoarea noilor idei. Dar cît de mare e deosebirea dintre el și utopiști în acest domeniu! În primul rînd, el n-a declarat niciodată că înființarea de asociații reprezintă *singurul* mijloc de transformare socială, n-a încercat să impună în chip doctrinar clasei muncitoare această formă unică și n-a opus-o formelor istorice ale mișcării muncitorești; în al doilea rînd, el nu numai că nu neagă necesitatea luptei politice și sarcinile politice ale proletariatului, dar, dimpotrivă, cum am văzut mai sus (cap. V și VI), reproșa socialiștilor că dau dovadă de șovăială și inconsecvență atunci cînd este vorba de înfăptuirea acestor sarcini, și în special de problema cuceririi puterii politice și a dictaturii revoluționare. Indiferentismul politic, exclusivismul îngust al descoperitorului pietrei filozofale, al savantului de cabinet care visează să fericească proasta omenire cu născocirile lui geniale și care privește cu un aer de dispreț cum masele ignorante se zbat neputincioase să nu fie înghițite de vîltoarea istoriei, într-un cuvînt înfumurarea sectară și pedantismul i-au fost absolut străine lui Cernîșevski*.

N.B.

Și dacă în domeniul criticii științifice a capitalismului el a fost adeptul lui Fourier, Owen și Saint-Simon, în domeniul acțiunilor practice și al metodelor luptei politice poate fi pus mai degrabă alături de blanquiști și cartiști...

N.B.

Totuși, Cernîșevski nu credea într-o instaurare apropiată a socialismului. În această privință el vedea lucrurile mai realist decît le văzuseră, de pildă, Marx și Engels la sfîrșitul deceniului al 5-lea. În articolul «Activitatea economică și legislația» (1859), el declară că sîntem încă foarte departe de socialism, «dacă nu cu o mie de ani, atunci cel puțin cu o sută sau o sută cincizeci»**. Iată de ce speranțele pe care și le-a pus Cernîșevski în obște (atîta timp cît și-a mai pus asemenea speranțe) nu trebuie înțelese în sensul că el considera posibil să se sară de-o dată din starea de barbarie în care se afla Rusia, cu analfabetismul și cu plugul ei de lemn, în mileniul comunismului. El credea, după cît se pare, că, dacă istoria, această «bunică care își iubește nespus de mult nepoții ei cei mititei»***, va fi deosebit

?

N.B.

* El îi condamnă pe saint-simoniști, între altele, pentru indiferentismul lor politic, pentru exodul lor sectar spre noul Ierusalim: «Trecerea solemnă a saint-simoniștilor la noua orînduire a vieții a avut loc la 6 iunie 1832, adică chiar în ziua cînd cartierele învecinate ale Parisului au fost teatrul unei răscoale republicane provocate de funeraliile lui Lamarck. Procedînd cu tot calmul la organizarea lor internă în mijlocul bubuiturilor de tun care exterminau micile detașamente de insurgenți, saint-simoniștii au dovedit că n-au nimic comun cu vechile partide radicale ce pășeau la transformarea societății pe o cale pe care ei o considerau greșită și că nici măcar nu înțeleg de ce reforme are nevoie societatea; lepădîndu-se de lumea veche, ei s-au lepădat chiar și de oamenii care, mai mult decît oricare alții pe lumea asta, voiau binele celor mulți» (Monarhia din iulie, l. c., 146).

** Opere, IV, 450.

*** Ibid., 329.

de binevoitoare faţă de poporul rus, se va ajunge cam la ceea ce s-a numit la noi în ultimii ani «republica muncii». În acest caz, menţinerea obştii va face să fie cu putinţă trecerea treptată la o agricultură cu adevărat colectivă, în care vor fi folosite maşinile.

N.B. «realism»??

Aşadar, Cernîşevski nu credea într-o instaurare apropiată a socialismului, dar considera că e necesar să se studieze încă de pe acum principiile de bază ale orînduirii socialiste, «căci altfel ne vom abate din drum»*. Dar, dacă astăzi nu este posibilă o înfăptuire deplină şi definitivă a orînduirii socialiste, în schimb este posibilă o înfăptuire a ei parţială. «Oare nu se întîmplă — spune Cernîşevski — ca un gînditor care în scrierile sale pur teoretice îşi expune ideile numai din grija pentru justeţea şi consecvenţa sistemului său să caute să-şi limiteze poveţele, în ce priveşte problemele practice ale prezentului, numai la o parte din sistemul său, şi anume la aceea care e aplicabilă şi în momentul de faţă?». Iată de ce Cernîşevski, păstrîndu-şi în întregime năzuinţele sale socialiste, consideră că nu e lipsit de folos «să se vorbească şi despre ceea ce e posibil în actuala stare de lucruri». Şi, mai departe, el descrie încă o dată planul asociaţiilor sale de producţie, la a cărui întocmire s-a călăuzit după ideile lui Fourier şi Louis Blanc, făcînd rezerva că el reprezintă doar unul din «proiectele care ţin seama de limitele a ceea ce e posibil în epoca actuală»**.

Să nu-l judecăm prea aspru pentru asta. Să ne amintim că şi Kautsky, în broşura sa «A doua zi după revoluţie», vorbeşte de înfăptuirea treptată a socialismului, — e drept, după cucerirea puterii de către proletariat. Să nu uităm apoi, dacă e să luăm o epocă mai apropiată de Cernîşevski, că şi la congresele Internaţionalei, ale căror lucrări se desfăşurau sub influenţa indirectă a lui Marx, a fost admisă o asemenea înfăptuire parţială a socialismului încă în cadrul orînduirii burgheze (ca trebuind să cuprindă naţionalizarea pămîntului, a căilor ferate, a canalelor de navigaţie şi a minelor şi trecerea lor în mîinile asociaţiilor muncitoreşti etc.).

Ehei! A cam încurcat-o tov. Steklov

??

* Adnotări la cartea lui Mill, 634 şi urm.

** În această privinţă, Cernîşevski s-a aflat, fără îndoială, sub influenţa teoriei fourieriste a garantismului ca stadiu intermediar între orînduirea capitalistă (civilizaţie şi cea socialistă (orînduire societară, armonie). Garantismul lui Fourier este o orînduire socială în care interesele particulare, dominante în civilizaţie, vor fi subordonate garanţiilor interesului obştesc. Dreptul de proprietate privată, care acum are un caracter absolut, va fi limitat; societăţi anonime pe acţiuni vor organiza producţia şi comerţul pe principiile asocierii; va fi introdus un amplu sistem de asigurare de către stat a cetăţenilor împotriva oricăror calamităţi; totodată, va fi organizat pe scară largă ajutorul social pentru şomeri etc. Într-un cuvînt, sistemul concurenţei nelimitate va fi înlăturat, iar intervenţia statului în relaţiile economice va căpăta o dezvoltare deosebită, în interesul maselor muncitoare, dacă, bineînţeles, omenirea nu va reuşi să treacă de-a dreptul de la civilizaţie la armonie, sărind peste stadiul garantismului.

CAPITOLUL AL VIII-lea
CERNÎŞEVSKI ŞI SOCIETATEA RUSĂ DIN VREMEA SA

[340—354] Faţă de societatea rusă din vremea sa, Cernîşevski avea o atitudine extrem de pesimistă; el considera că ea nu e animată de năzuinţa spre o luptă decisivă şi nu dispune de forţele capabile să ducă această luptă pînă la capăt. «Să transformăm viaţa societăţii din Rusia potrivit convingerilor noastre! — zice unul dintre eroii nuvelei «Un glas stins»: — În tinereţe e firesc să te gîndeşti la tot felul de himere. Dar e o ruşine să rămîi naiv la anii mei... Eu am trecut de mult pragul maturităţii, mi-am dat de mult seama în ce societate şi în ce ţară trăiesc, cărei naţiuni îi aparţin. Să mă zbat pentru a aplica convingerile mele la viaţa ei înseamnă să încerc să insuflu unui bou concepţiile mele despre jug»*. El considera că epoca în care trăieşte este o epocă de «letargie totală a societăţii»**...

Leviţki redă în felul următor impresiile sale din convorbirile avute cu Cernîşevski***.

> Multe din cele spuse de el trădau o stare de spirit peste măsură de întunecată şi de deznădăjduită. Cuvintele lui trezeau în sufletul interlocutorului un profund dispreţ faţă de prezent şi faţă de orice activitate în prezent. Un adevărat democrat nu trebuie să-şi facă inimă rea pentru că toate treburile noastre publice sînt mărunte şi absurde. Societatea noastră nu se ocupă de altceva decît de fleacuri. Acum****, de pildă, ea se arată extrem de agitată în legătură cu desfiinţarea iobăgiei. *Ce este iobăgia? Un fleac.* În America, sclavajul nu e un fleac: deosebirea de drepturi şi de bunăstare între un muncitor negru din statele din Sud şi unul alb din statele din Nord este nespus de mare; a egala pe sclav cu muncitorul din Nord e un lucru de mare folos. La noi nu-i acelaşi lucru. Oare viaţa pe care o duc ţăranii liberi e cu mult mai bună decît a iobagilor? Iar situaţia lor socială e cu mult mai bună? Deosebirea în bine este de-a dreptul microscopică, aşa că nici nu face să vorbim de ea. Desfiinţarea iobăgiei e un fleac din moment ce pămîntul rămîne în proprietatea nobililor. De pe urma reformei vor avea de cîştigat doar a suta parte din ţărani; restul se vor alege doar cu paguba. În fond, toate astea sînt fleacuri şi prostii. *Toate sînt prostii faţă de caracterul general al orînduirii de stat.* Dar să admitem că această reformă parţială va fi înfăptuită. Ce va urma mai departe? Curtea cu juri? «Iarăşi un lucru important cînd nu se află sub înrîurirea unei asemenea orînduiri de stat în care nici un fel de forme de justiţie nu pot funcţiona cu mult mai prost decît curtea cu juri!» Două fleacuri — iată tot programul de eforturi şi de efuziuni entuziaste ale

* «Un glas stins». Opere, X, partea 1, 63.

** Ibid., 70.

*** «Jurnalul lui Leviţki» (partea a doua. neterminată a romanului «Prologul»). Opere, vol. X, partea 1, p. 210 şi urm.

**** Adică la sfîrşitul deceniului al 6-lea.

societății ruse pentru o perioadă destul de îndelungată, afară de cazul că se întîmplă ceva deosebit; dar deocamdată nu se prevede încă nimic deosebit...

Levițki (Dobroliubov) nu se poate împăca cu aceste concluzii sumbre ale lui Volghin (Cernîșevski), deși în cursul discuțiilor pe care le are cu el se lasă dominat de puternica influență a acestui spirit superior și consecvent. El îl consideră pe Volghin drept un om plin de devotament față de interesele poporului, dar îi vede limpede și slăbiciunile: *Volghin nu crede în popor...* ||

Vom reproduce din acest jurnal, deosebit de interesant (care, să nu uităm, e scris chiar de Cernîșevski), încă o discuție, caracteristică pentru starea de spirit a lui Cernîșevski din acea perioadă (a doua jumătate a deceniului al 6-lea). Trăind într-un fund de provincie, Levițki își rememorează discuțiile avute cu dascălul său. «Am în cap Petersburgul, publicistica, pe liberalii noștri și-l aud pe Volghin spunînd pe un ton de blîndă ironie: «Vorbești și d-ta! Dar ce treabă crezi că poți face cu asemenea lepădături?» Iar eu îi obiectez: «Dar unde și cînd n-a fost societatea o gloată de lepădături? Și,totuși, oamenii cumsecade au muncit întotdeauna și pretutindeni». — «Firește, din prostie; oamenii inteligenți s-au comportat întotdeauna și pretutindeni ca niște neghiobi, Vladimir Alekseevici. Ce plăcere mai e și asta să bați apa-n piuă? — își continuă Volghin cu nepăsare sarcasmele. — Nu cu asta, nu cu ideile și cu munca oamenilor inteligenți se urnește istoria, ci cu prostiile nerozilor și neghiobilor. Oamenii inteligenți n-au de ce să se amestece; crede-mă, e o prostie să-ți bagi nasul unde nu-ți fierbe oala». Îi răspund și la asta: «Nu-i vorba dacă e inteligent sau nu să te amesteci; aici se pune întrebarea dacă poți să nu te amesteci. E inteligent din partea trupului meu să tremure de frig, e inteligent din partea pieptului meu să se simtă apăsat în mijlocul unui gaz asfixiant? E stupid. Pentru mine ar fi mai bine dacă ar fi altfel, dar asta-i firea mea: dîrdîi de frig, mă revolt împotriva ticăloșiei și, dacă n-am cu ce să străpung zidul temniței care mă înăbușă, am să izbesc cu capul în el; și chiar dacă nici n-o să se clatine măcar, ci doar o să-mi sparg eu capul, cîștigul o să fie de partea mea». Îl văd zîmbind placid și clătinînd din cap: «Eh, Vladimir Alekseevici, în privința asta ai, firește, dreptate, dar, crede-mă, nu face să ai asemenea sentimente». — «Nu este vorba dacă face să le ai, ci de faptul că le ai»»*.

Să te frămînți pentru niște oameni care nu-i înțeleg pe cei ce se străduiesc să facă totul pentru ei e foarte neplăcut pentru tine și e în detrimentul muncii tale, declară Cernîșevski în «Scrisori fără adresă». *Iată tragedia lui Cernîșevski și a contemporanilor lui.* Dat fiind raportul exis-

* «Jurnalul lui Levițki» (partea a doua, neterminată, a romanului «Prologul» Opere, X, partea 1, 239.

tent în vremea aceea între forţele sociale, evenimentele şi-au urmat în mod fatal direcţia lor contrară intereselor poporului...

? Dar liberalii? În ei îşi punea cel mai puţin speranţa Cernîşevski. Un revoluţionar nu trebuie să aibă încredere în liberali, fiindcă ei se gîndesc cel mai puţin la binele poporului şi urmăresc doar interese pur burgheze. El ar fi fost însă gata să le ierte pe jumătate păcatele lor istorice dacă ar fi dat cît de cît dovadă de hotărîre şi de perseverenţă chiar în urmărirea scopurilor lor de clasă, dacă ar fi înţeles că în Rusia nici o reformă nu prezintă vreo însemnătate atîta timp cît principalele trăsături ale vechiului regim rămîn neschimbate...

În societatea rusă, spune Cernîşevski, nu există bărbaţi. Dacă nu capătă deprinderea de a participa în mod independent la treburile obşteşti, dacă dobîndeşte sentimentele de cetăţean, copilul de sex masculin, crescînd, devine o fiinţă de sex masculin de vîrstă mijlocie, iar apoi de vîrstă înaintată, dar nu devine bărbat, sau, în orice caz, nu devine un bărbat cu caracter nobil. Îngustimea de vederi şi de interese se reflectă asupra caracterului şi a voinţei: «cît de largi sînt vederile, atît de largi sînt şi hotărîrile». Iată ce defineşte caracterul eroilor ruşi, care, după cum remarcă Cernîşevski, acţionează în acelaşi chip la oricare dintre scriitorii noştri. «Atîta timp cît nu este vorba de fapte, ci numai de nevoia de a-şi omorî timpul, de a-şi umple cu vorbe şi visuri capul trîndav sau inima pustie, eroul e foarte bătăios; dar cînd se pune problema ca el sa-şi exprime sincer şi exact năzuinţele şi sentimentele, cei mai mulţi dintre eroi încep să şovăie şi simt cum li se împleticeşte limba-n gură. Cei mai curajoşi, puţini la număr, reuşesc cu chiu şi vai să-şi adune forţele şi să gîngăvească ceva care ne dă o idee destul de vagă de ceea ce gîndesc. Iar dacă-i trece cuiva prin minte ca, luînd de bune dorinţele lor, să le spună: «Dv. doriţi cutare şi cutare lucru; foarte bine; atunci treceţi la acţiune şi noi o să vă sprijinim», la o asemenea replică jumătate din aceşti vajnici eroi leşină, iar ceilalţi încep să vă reproşeze pe un ton foarte grosolan că i-aţi pus într-o situaţie neplăcută, încep să spună că nu se aşteptau la astfel de propuneri din partea dv., că şi-au pierdut complet capul, că nu pot să priceapă nimic, fiindcă «nu se poate cere un răspuns atît de prompt», şi pe lîngă aceasta «ei sînt oameni cinstiţi», şi nu numai cinstiţi, dar şi foarte paşnici, şi nu vor să vă expună la neplăceri şi, în general, nu poţi să-ţi faci griji pentru tot ce vorbeşti cînd n-ai ce face şi că cel mai bun lucru e să nu te apuci de nimic, pentru că totul aduce griji şi neplăceri, şi că deocamdată nu poate să iasă nimic bun, pentru că, după cum s-a mai spus, ei «nu s-au aşteptat în nici un caz» etc.»*.

Cernîşevski a scris articolul despre nuvela «Asea» a lui Turgheniev pentru a demasca «iluziile liberale». El a luptat sistematic împotriva acestor iluzii în toate scrierile sale, demas-

* Rusul la rendez-vous. Opere, I, 90—91 (1858).

cînd în cuprinsul lor, ori de cîte ori avea prilejul, îngustimea şi caracterul de clasă al năzuinţelor liberale. Liberalii, bineînţeles, l-au răsplătit pentru această campanie cu ura lor înverşunată, comparîndu-l cu Greci, Bulgarin, Senkovski. Dar Cernîşevski şi cercul lui nu s-au lăsat impresionaţi de calomniile liberalilor şi au continuat să demaşte fără cruţare romanţiozitatea liberalilor, vorbăria lor pompoasă, de paradă, pe tema progresului în Rusia; ei au arătat că în această ţară luntrea progresului nu numai că n-a pornit înainte cu toată viteza, dar, dimpotrivă, continuă să stea împotmolită în vechea mlaştină istorică. Iar în suplimentul satiric al revistei «Sovremennik», în celebrul «Svistok», la care Cernîşevski scria puţin (acolo scria mai ales Dobroliubov), exercitînd însă o puternică influenţă asupra conţinutului şi orientării lui, erau ridiculizate fără milă exaltarea, moderaţia şi acurateţea liberalilor, precum şi «spiritul de supunere», atît de îndrăgit de ei.

Atitudinea lui Cernîşevski faţă de liberalii ruşi se reflectă admirabil în romanul «Prologul». Cît despre birocraţii liberali nici să nu mai vorbim: pe ei îi dispreţuia şi-i ura din tot sufletul, poate că chiar mai mult decît pe reacţionarii făţişi şi inveteraţi...

În nr. 44, pe 1859, al revistei «Kolokol» a apărut un articol al lui Herzen, «Very dangerous!», care ţintea direct în cercul Cernîşevski. «În ultima vreme — scria Herzen — în publicistica noastră a început să adie o duhoare pestilenţială, să se manifeste un fel de *pervertire* a gîndirii». Herzen refuza să creadă că părerile lui Cernîşevski şi Dobroliubov exprimau opinia publică şi bănuia că articolele lor erau inspirate de cîrmuire...

Acest articol scandalos al lui Herzen, în care Cernîşevski şi Dobroliubov erau prezentaţi aproape ca nişte agenţi provocatori şi ca nişte lachei ai reacţiunii şi în care viitoarelor victime ale absolutismului li se prevestea că o să li se acorde ordinul Stanislav, a produs o impresie extrem de neplăcută asupra cercului «Sovremennik». În iunie 1859 Cernîşevski a plecat în străinătate, unde, la Londra, a avut o explicaţie cu Herzen în această privinţă. Cum era şi de aşteptat, această explicaţie a rămas fără nici un rezultat, deoarece în momentul acela cei doi interlocutori se situau pe poziţii cu totul opuse. Cernîşevski reprezenta curentul democrat-revoluţionar în gîndirea socială, în timp ce Herzen se afla încă pe poziţiile liberalismului iluminist şi nici nu se vindecase încă de unele speranţe în birocraţia liberală... N.B. D N.B.

Herzen povesteşte despre întîlnirea sa cu Cernîşevski în articolul «Oameni de prisos şi înăcriţi»* într-un mod cît se poate de părtinitor şi de unilateral. Ascultîndu-l, ai crede că întreaga discuţie dintre exponenţii celor două curente din gîndirea rusă s-a învîrtit în jurul unor incursiuni istorice în deceniile al 4-lea şi al 5-lea ale secolului al XIX-lea,

---

* Herzen. Opere, vol. V, 241—248.

În realitate însă nu încape îndoială că obiectul disputei dintre Cernîşevski şi Herzen l-a constituit atitudinea *față de liberalismul rus din acea vreme şi față de reformele din deceniul al 7-lea*...

După această explicație cu Cernîşevski, Herzen a fost nevoit să renunțe la insinuarea că acțiunile radicalilor ar fi inspirate de cîrmuire. Acum el recunoaşte că aceştia sînt nişte oameni plini de noblețe sufletească şi animați de cele mai bune intenții, adăugînd însă că ei adoptă un ton care poate să scoată din sărite pînă şi pe un înger şi chiar pe un sfînt*. Înafară de asta — susține Herzen — ei exagerează totul cu atîta dezinvoltură, şi nu în glumă, ci pentru a produce amărăciune, încît ajung să scoată din răbdări pînă şi pe oamenii cei mai blajini. Herzen se mîngîie cu speranța că tipul omului înăcrit nu este sortit să dăinuiască multă vreme. Viața, spune el, nu poate suporta multă vreme figurile deprimante ale Danilovilor de pe Neva, care reproşează cu multă amărăciune oamenilor că mănîncă fără să scrîşnească din dinți şi că, cuprinşi de extaz în fața unui tablou sau a unei opere muzicale, uită de toate nenorocirile acestei lumi. În locul acestor necruțători negativişti, roşi de vanități «contrariate», peste măsură de iritabili, în locul acestor ipohondri, acestor talente necultivate şi acestor genii pustii, trebuie să vină o nouă generație, sănătoasă şi optimistă, căreia nişte bătrînei à la Herzen urmează să-i întindă mîna peste capetele unei generații de înăcriți, cu trupul şi sufletul bolnave.

Precum se vede, pînă şi unui reprezentant atît de sincer şi de luminat al liberalismului, cum era Herzen, i-a lipsit capacitatea organică de a înțelege prima generație de democrați revoluționari ruşi**. Din cauza tonului, el nu şi-a dat
N.B. seama care sînt, în fond, năzuințele lor; din cauza copacilor n-a văzut pădurea. Într-atît de organică era pe atunci înstrăinarea dintre liberali şi democrați. Fiindcă aici era vorba nu de conflictul dintre două generații sau, mai bine zis, nu atît

* Precum se ştie, oamenii încep să ridice obiecții împotriva tonului folosit de adversar atunci cînd nu sînt în stare să-i răspundă cu argumente mai serioase.

** În cartea sa «Din trecutul societății ruse», d-l Bogucearski, după ce descrie acest conflict dintre două tendințe, conchide (p. 250): «e cît se poate de limpede că, în fond, Cernîşevski nu
N.B. avea dreptate». Ce-i drept, dînsul îşi dă numaidecît seama şi îşi aminteşte că «în legătură cu acest moment (convorbirea de la Londra) nu avem decît mărturiile uneia dintre părți». Dar, în primul rînd, el ar fi trebuit să menționeze acest lucru înainte de a trage o concluzie atît de categorică, iar în al doilea rînd întreaga activitate literară şi obştească a celor doi mari scriitori constituie o mărturie în acest sens. Cernîşevski a *rămas pînă* la capăt credincios concepțiilor sale şi istoria a dovedit că atitudinea lui față de liberalismul rus a fost justă, în timp ce Herzen a fost nevoit să renunțe curînd la atitudinea sa îngăduitoare şi să se situeze în multe privințe pe punctul de vedere al lui Cernîşevski. Şi atunci de ce d-l Bogucearski consideră totuşi că, «în fond, Cernîşevski nu avea dreptate»? În ce fond şi în ce chestiune? În atitudinea sa față de liberalismul rus? Sau în cea adoptată față de birocrația liberalizantă? Iată ce înseamnă să treci prin şcoala osvobojdensto-cadetă!

стремленій, изъ-за деревьевъ онъ не замѣтилъ лѣса. Настолько органически либералы и демократы были уже тогда чужды другъ другу. Ибо здѣсь дѣло шло не о столкновеніи двухъ поколѣній или, вѣрнѣе, не столько о столкновеніи двухъ поколѣній, сколько о конфликтѣ двухъ общественныхъ теченій, двухъ партій, представлявшихъ существенно различные и враждебные классовые интересы [1]). Либералы представляли интересы буржуазіи и прогрессивнаго дворянства, Чернышевскій и его кружокъ отстаивали интересы трудящихся или, говоря его слогомъ, простонародья, въ которомъ по тогдашнимъ соціальнымъ условіямъ смѣшивались воедино рабочій классъ и крестьянство. Не слѣдуетъ при этомъ упускать изъ виду, что крестьянство составляло тогда почти единственную массу трудящихся, изъ которой пролетаріатъ не успѣлъ еще выдѣлиться настолько, чтобы входить въ расчеты демократовъ въ качествѣ серьезнаго историческаго фактора. И вотъ почему въ расчетахъ тогдашнихъ соціалистовъ вообще и Чернышевскаго въ частности главную роль играетъ крестьянство, а о пролетаріатѣ упоминается лишь глухо и слабыми намеками (напримѣръ, швейныя мастерскія въ романѣ „Что дѣлать?").

по этому поводу (разговоръ въ Лондонѣ) только одной стороны". но во-первыхъ, объ этомъ нужно было вспомнить прежде, чѣмъ дѣлать столь рѣшительный выводъ, а во-вторыхъ, показаніями по этому поводу является вся литературная и общественная дѣятельность обоихъ великихъ писателей. Чернышевскій до конца остался вѣренъ своимъ взглядамъ—и исторія доказала справедливость его отношенія къ русскому либерализму; а вотъ Герцену пришлось скоро отказаться отъ своего прекраснодушія и во многомъ стать на точку зрѣнія Чернышевскаго. Почему же г. Богучарскій все-таки считаетъ Чернышевскаго „по существу дѣла неправымъ"? По какому существу и какого дѣла? Въ его отношеніи къ россійскимъ либераламъ, что ли? или къ либеральничающей бюрократіи? Вотъ что значитъ пройти освобожденско-кадетскую школу!

[1]) Характерно, что Тургеневъ (конечно, человѣкъ 40-ыхъ годовъ), разорвавши съ радикальнымъ «Современникомъ», перебѣжалъ въ «Русскій Вѣстникъ» Каткова, который къ тому времени успѣлъ уже достаточно обнаружить свои настоящія тенденціи. Романъ Тургенева «Отцы и Дѣти», который, что бы тамъ ни говорили, направленъ былъ противъ «нигилистовъ» (хотя благодаря художественной искренности автора нигилистъ Базаровъ вышелъ все-таки симпатичнѣе всѣхъ другихъ персонажей романа), помѣщенъ былъ въ «Русск. Вѣстникѣ» за 1862 г. А между тѣмъ Катковъ

O pagină din cartea lui I.M. Steklov
«N. G. Cernîşevski, viaţa şi activitatea lui»,
cu însemnările lui V. I. Lenin

Micşorat

de conflictul dintre două generaţii, cît de acela dintre două curente sociale, dintre două partide care reprezentau interese N.B. de clasă esenţial diferite şi contradictorii*. Liberalii reprezentau interesele burgheziei şi ale nobilimii progresiste, în timp ce Cernîşevski şi cercul lui susţineau interesele oamenilor N.B. muncii, sau, după cum se exprima el, ale oamenilor de rînd, în care, în condiţiile sociale de atunci, convieţuiau laolaltă clasa muncitoare şi ţărănimea. Nu trebuie să scăpăm din vedere că pe vremea aceea ţărănimea constituia o masă de oameni ai muncii aproape omogenă, din care proletariatul nu reuşise încă să se desprindă în aşa măsură încît să intre în calculele democraţilor ca un factor istoric important. Iată de ce principalul rol în calculele socialiştilor de atunci în general, şi al lui Cernîşevski în special, îl joacă ţărănimea, iar despre proletariat se aminteşte doar în treacăt şi prin aluzii destul de vagi (de pildă atelierele de croitorie din romanul «Ce-i de făcut?»).

Tocmai pentru că la baza regimului din cauza căruia se înăbuşea tot ce era viu şi cinstit în Rusia se afla iobăgia, oamenii înaintaţi ai epocii au întîmpinat cu atîta entuziasm primele acte prin care guvernul îşi făcea cunoscută hotărîrea de a trece la eliberarea ţărănimii din iobăgie. Pînă şi marele nostru Cernîşevski s-a simţit atras pentru o clipă de starea de spirit generală şi, paralel cu exclamaţia lui Herzen «Ai învins, Galileene!», a pus la articolul său «Despre noile rînduieli de la sate» («Sovr.», 1858, nr. 2) următorul epigraf la adresa 1858 lui Alexandru al II-lea: «Tu iubeşti dreptatea şi urăşti fărădelegea, pentru asta te-a uns dumnezeul tău (Psalmul XLV, versetul 8)»**...

Principalul izvor al tuturor neajunsurilor vieţii în ţara noastră este iobăgia***. «O dată cu dispariţia acestui rău fundamental al vieţii noastre, toate celelalte rele îşi vor pierde nouă zecimi din tăria lor». Iobăgia paraliza «toate preocupările cîrmuirii, toate eforturile depuse de diverşi oameni pentru binele Rusiei». Sub regimul iobăgiei nu este cu putinţă nici împărţirea dreptăţii, nici funcţionarea normală a mecanismului statal, nici o administraţie corectă, nici un buget raţional şi

* Este caracteristic ca Turgheniev (care era, bineînţeles, un om al deceniului al 5-lea), rupînd legăturile cu radicalul «Sovremennik», a trecut la «Russkii Vestnik» al lui Katkov, care începuse deja să-şi dezvăluie adevăratele sale tendinţe. Romanul său «Părinţi şi copiii», care, orice s-ar spune, era îndreptat împotriva «nihiliştilor» (deşi, datorită sincerităţii artistice a autorului, nihilistul Bazarov este, oricum, mai simpatic decît toate celelalte personaje ale romanului, a fost publicat de «Russkii Vestnik» în 1862. Or, încă de pe vremea aceea Katkov ducea în coloanele revistei sale o campanie de denunţări împotriva democraţilor şi, curînd după aceea, s-a năpustit şi asupra lui Herzen prieten personal al lui Turgheniev), împroşcîndu-l cu torente de calomnii.

** Opere, IV, 50 şi passim.

*** Mai tîrziu Cernîşevski, după cum se ştie, şi-a schimbat întrucîtva părerile; eşecul reformei ţărăneşti l-a determinat să caute mai adînc această cauză principală, şi el a găsit-o în orînduirea politică a Rusiei, în care iobăgia era, după părerea lui, una din formele ei de manifestare.

nici dezvoltarea forţelor de producţie. Munca forţată a ţăranilor este dezavantajoasă, în primul rînd, chiar pentru moşieri. Desfiinţarea iobăgiei va aduce foloase întregului popor, întregii ţări, dar cel mai mult şi în primul rînd va avea de cîştigat de pe urma ei clasa moşierilor, iar apoi aceea a comercianţilor şi industriaşilor; iată de ce cheltuielile legate de eliberarea ţăranilor trebuie să fie suportate de întreaga naţiune*. Dar toate aceste părţi pozitive se vor face simţite numai dacă se va face o reformă profundă şi serioasă, dacă se va da ţăranilor întreaga întindere de pămînt de care au nevoie şi în schimbul unei răscumpărări mici**. În caz că se va proceda la o soluţionare raţională a problemei ţărăneşti, Rusia va merge înainte cu paşi repezi, iar proprietatea de obşte o va ajuta să treacă treptat şi pe o cale nedureroasă la formele superioare ale muncii organizate.

Iată de ce primele măsuri ale guvernului în domeniul reformei agrare i-au provocat lui Cernîşevski atîta entuziasm şi i-au adus speranţe atît de îmbucurătoare. Iată de ce a putut să scrie cu mîna lui cuvintele de slavă la adresa lui Alexandru al II-lea, care sînt în vădită discordanţă cu concepţia generală de viaţă a scriitorului. «Binecuvîntarea făgăduită celor blînzi şi făuritori de pace încununează pe Alexandru al II-lea cu o aureolă de fericire pe care n-a cunoscut-o pînă acum nici unul dintre monarhii Europei, fericirea de a fi singurul care începe şi săvîrşeşte dezrobirea supuşilor săi». Dar curînd după aceea, chiar în cursul anului 1858, Cernîşevski şi-a schimbat atitudinea faţă de cîrmuire, cînd a văzut că ea denaturează, în interesul moşierilor, marea reformă***.

[356—362] Cu mîhnire şi cu neputincioasă mînie vedea Cernîşevski cum reforma ţărănească, care încăpuse pe mîinile birocraţilor şi ale iobăgiştilor, era sistematic denaturată şi era aplicată în dauna intereselor poporului. Nimeni nu cerea părerea poporului, şi Cernîşevski şi-a asumat el misiunea de a exprima punctul de vedere al ţărănimii. Poporul, spune el, aşteaptă ca reforma să-i dea pămînt şi libertate, adică să nu aducă numai eliberarea lui, dar şi trecerea tuturor pămînturilor existente în folosinţa sa în schimbul unei răscumpărări modeste (din cauza restricţiilor impuse de cenzură, pe vremea aceea, după cum am arătat, nu puteai spune nici o vorbă despre eliberarea fără răscumpărare). El avertizează pe cei de la guvern că menţinerea pentru cîtva timp a relaţiilor de servitute şi răscumpărarea înrobitoare ar sugera poporului ideea că a fost tras pe sfoară, ceea ce ar face ca ţara să treacă prin grele

* Opere, IV, 62, 66, 67, 99, 112, 387.

N.B. ** În fond, Cernîşevski era pentru exproprierea totală a moşierilor şi pentru trecerea pămîntului în mîinile ţăranilor fără nici un fel de răscumpărare; dar, din considerente de cenzură, el nu putea să vorbească deschis

p. 357 despre asta în articolele sale. Cf. citatul, reprodus de noi mai jos în text, din romanul «Prologul» (convorbirea cu Sokolovski).

*** Faimosul articol «Critica prejudecăţilor filozofice împotriva proprietăţii în obşte», în care Cernîşevski face haz de el însuşi pentru speranţele

1858 nr. 12 optimiste de care se lăsase cîndva cuprins, a fost publicat în «Sovremennik» nr. 12 din 1858.

încercări*. Cuprins de indignare pentru modul cum a fost denaturată reforma ţărănească, el începe să încline spre ideea că ar fi mai bine să nu se înfăptuiască nici un fel de reforme. «Nu vreau — spune Volghin — să se facă nici un fel de reforme atîta timp cît nu există condiţiile necesare pentru ca ele să fie înfăptuite în mod satisfăcător»**.

«Se tot vorbeşte că o să-i eliberăm pe ţărani — observă el în alt loc. — Dar unde sînt forţele necesare pentru a înfăptui o asemenea operă? Asemenea forţe nu există încă. E o prostie să te apuci de un lucru pe care nu eşti în stare să-l faci. Şi să vedeţi ce-o să iasă de aici. Ţăranii o să fie eliberaţi. Ei, şi ce-o să iasă de aici? Gîndiţi-vă şi dv. ce se întîmplă cînd te apuci de o treabă pe care nu eşti în stare s-o faci. Fireşte că strici totul şi iese o aiureală... — Volghin tăcu, încruntîndu-şi sprîncenele, şi începu a da din cap. — Eh, domnii emancipatori de la noi, toţi aceşti Reazanţev & Co.! — ce lăudăroşi, ce flecari şi nătărăi! — şi iar începu să clatine din cap». Vrînd să-l convingă pe revoluţionarul Sokolovski (Sierakowski) să nu se încreadă în liberalii noştri şi să privească cu scepticism flecăreala pe tema serioaselor reforme aflate în pregătire, Volghin afirmă că, după părerea sa, n-o să fie nici un rău dacă eliberarea ţăranilor va fi lăsată pe seama partidului moşieresc. Deosebirea nu este colosală, ci cu totul infimă. Ar fi colosală dacă ţăranii ar primi pămîntul fără răscumpărare (*iată unde-şi dă Cernîşevski cărţile pe faţă: în romanul pe care-l scrie în Siberia*; în articolele care apăreau sub controlul cenzurii nu se putea sufla nici o vorbă despre acest lucru.) Planul partidului moşieresc nu se deosebeşte de planul progresiştilor decît prin aceea că este mai simplu, mai scurt. De aceea era chiar mai bun. La drept vorbind, *e mai bine să fie eliberaţi fără pămînt*. «Chestiunea se pune în aşa fel că nu văd nici un motiv să-mi bat capul cu întrebarea dacă ţăranii o să fie eliberaţi sau nu şi cu atît mai puţin cine o să-i elibereze: liberalii sau moşierii. După mine e totuna! Sau e chiar mai bine să-i elibereze moşierii»***. N.B.

Dar ce-l făcea pe Cernîşevski să creadă că ar fi fost mai bine ca ţăranii să fie eliberaţi fără pămînt? Pentru că, după părerea lui, acesta ar fi fost singurul mijloc de a răscoli masa abrutizată a poporului şi de a face să se pornească în rîndurile ei o mişcare care ar fi şters de pe faţa pămîntului vechiul regim şi ar fi dat într-adevăr poporului pămînt şi libertate. În toată această perioadă, el a oscilat între o totală descurajare şi speranţa într-o apropiată izbucnire a revoluţiei ţărăneşti. La un banchet liberal, Volghin ameninţă pe un moşier reacţionar cu revoluţia populară, pentru ca peste un minut să-şi rîdă de el însuşi. Să ameninţ cu o răscoală ţărănească, cu o revoluţie ţărănească! N.B.

* Organizarea vieţii. Opere, IV, 545—547.
** «Prologul», l.c., 91, 116, 120, 121.
*** Prologul», 163—164.

«N-ar fi oare și caraghios? Dar cine mi-ar da crezare? Cine nu mi-ar rîde în nas? — Și, în afară de asta, nu e tocmai cinstit să amenințî cu un lucru în care tu, cel dintîi, crezi mai puțin decît oricine»*...

Cernîșevski vorbește de tulburările din Polonia, de răscoalele țărănești din interiorul Rusiei, de apariția unor proclamații revoluționare («Velikorus», «Către tînăra generație»), de frămîntările din rîndurile tineretului universitar din Petersburg și de mișcarea constituțională din rîndurile nobilimii**.

Așadar, cu toată atitudinea sa pesimistă în ce privește gradul de conștiință și spiritul de inițiativă al poporului rus, pe la sfîrșitul anului 1861 Cernîșevski a început, pe cît se vede, să creadă în posibilitatea unei largi mișcări țărănești. Extrem de caracteristic în această privință este articolul său «Nu este acesta începutul unei schimbări?», scris cu prilejul apariției unor schițe ale lui N. V. Uspenski și publicat în «Sovremennik» nr. XI, pe anul 1861. Arătînd că, scriind despre popor, N. Uspenski înfățișează adevărul fără nici un fel de poleială, și că schițele lui sînt lipsite de orice idealizare dulceagă a vieții poporului, Cernîșevski găsește explicația în faptul că în psihologia țăranului rus s-a produs o schimbare în bine...

„Hotărîrea d-lui Uspenski de a scrie despre popor într-un spirit atît de puțin măgulitor pentru el dovedește că situația s-a schimbat într-o măsură considerabilă și că e o mare deosebire între vremurile de astăzi și trecutul nu prea îndepărtat cînd nimeni nu s-ar fi încumetat să înfățișeze poporul...

N.B.

În marile momente istorice, cînd sînt puse în joc interesele vitale și năzuințele arzătoare ale maselor, poporul se schimbă cu totul. «Luați omul cel mai de rînd, cel mai șters, cel mai slab din fire, cel mai banal: oricît de apatică și de meschină i-ar fi viața, există în ea momente cu totul aparte, *momente de eforturi energice, de hotărîri îndrăznețe*. Același lucru se întîmplă și în istoria fiecărui popor».

N.B.

Și Cernîșevski își încheie articolul său printr-un apel către intelectuali, pe care-i îndeamnă să meargă în popor, și arată că pentru a te apropia de el nu e nevoie să recurgi la scamatorii fantastice în spiritul slavofililor, ci e de ajuns să-i vorbești simplu și deschis despre interesele lui***.

Să facă cunoscute poporului ideile democrației și socialismului—iată măreața misiune istorică pe care urma s-o îndeplinească noua generație

* Ibid., loc. cit., 181.
** «Scrisori fara adresa», l.c., 301.
*** «Nu este acesta inceputul unei schimbari?», Opere, VIII, 339 359.

tînără, care intrase în scenă după înfrîngerea vechiului regim în perioada războiului Crimeii. În această generaţie de oameni viguroşi şi cutezători îşi punea Cernîşevski toate speranţele, pentru ea îşi scria el, ca şi Dobroliubov, articolele sale, ei i se adresau şi unul şi altul cu îndemnul de a merge în popor. Înfăţişării acestor oameni noi îi consacră el romanul său «Ce-i de făcut?», scris în fortăreaţa Petropavlovskaia. «Voi, cei buni şi tari, voi cei cinstiţi şi destoinici — li se adresează el în prefaţa acestui roman —, aţi început nu de mult să vă iviţi în mijlocul nostru, iar acum nu mai sînteţi puţini şi numărul vostru creşte mereu». Şi cu cît ei vor fi mai mulţi, cu atît va fi mai bine...

La aceşti oameni, năzuinţa spre socialism, spre instaurarea imperiului muncii este ceva omenesc şi firesc. Mireasa lor, regina libertăţii şi egalităţii, le şopteşte cuvintele magice care fac ca orice fiinţă necăjită şi oropsită să se îndrepte spre ei. Ei influenţează pe cei din jurul lor, îi «cultivă», adică îi educă în sentimentul demnităţii umane şi al dragostei faţă de cei ce suferă (caracteristic pentru Cernîşevski este că Lopuhov, care se ocupă de educaţia Verei Pavlovna, îi dă să citească operele lui *Fourier* şi ale lui *Feuerbach*). Ei se deosebesc organic de liberali, ca unii ce sînt propagatori ai noilor idei democratice şi socialiste: Owen este pentru ei «bătrînul sfînt». Ei urmăresc cu atenţie realizările ştiinţei, se interesează de filozofia antropologică, de teoriile chimice ale lui Liebig, de legile progresului istoric şi de problemele politicii curente, organizează un cerc din care fac parte cîţiva meseriaşi şi mici negustori, cîţiva ofiţeri, învăţători şi studenţi; înfiinţează ateliere de croitorie, organizate după principii comuniste. În fond însă idealul lor este de a-şi asigura o fericire mic-burgheză; activitatea lor are mai cu seamă un caracter cultural; deocamdată ei se abţin de la lupta politică directă, nu participă la activitatea revoluţionară şi chiar se tem de ea.

N.B.

N.B.

Un adevărat reprezentant al oamenilor noi şi al precursorilor celor ce luptă pentru binele poporului este Rahmetov, acest «om deosebit», cum îl numeşte Cernîşevski. Rahmetov întruneşte în persoana sa logica necruţătoare a lui Cernîşevski şi aptitudinile unui veritabil agitator revoluţionar, care, pe cît se vede, îi lipseau lui Cernîşevski. În această privinţă Rahmetov ne aminteşte de vestitul revoluţionar polonez Sierakovski, prieten cu Cernîşevski, pe care Nikolai Gavrilovici l-a introdus în «Prologul» sub numele de Sokolovski; numai că la Rahmetov nu găsim atracţia spre liberalism pe care o manifestă Sokolovski. «Agitatorii mi se par a fi nişte oameni ridicoli», spune Volghin, care totuşi se înclină în faţa lor, simţind că sînt dotaţi cu instinctul

N.B.

unor adevăraţi oamenii politici şi cu energia practică a luptătorilor pentru cauza poporului*.

[365—375] Dacă Lopuhovii şi Kirsanovii sînt oameni de tip nou, apoi Rahmetov reprezintă, ca să zicem aşa, ultimul cuvînt al dezvoltării sociale a Rusiei. Oamenii de felul acesta, spune Cernîşevski, sînt puţini; pînă acum el n-a întîlnit decît 8 exemplare de acest gen, dintre care două femei. «Ei sînt puţini — declară Cernîşevski, încheind portretul lui Rahmetov —, dar fac să înflorească viaţa tuturor, care fără ei ar lîncezi, ar mucegăi. Sînt puţini, dar ei dau tuturor oamenilor putinţa să respire. Fără ei, oamenii ar pieri înăbuşiţi. Există mulţi oameni buni şi cinstiţi, dar oameni ca ei sînt puţini; ei sînt printre ceilalţi ceea ce este teina în ceai şi buchetul într-un vin nobil, din ei îşi trag ceilalţi vlaga şi seva; ei sînt floarea celor aleşi, sînt forţa motrice care îi pune în mişcare pe toţi, sînt sarea sării pămîntului»**.

---

* Sierakowski era un om apropiat de cercul celor de la «Sovremennik»; unele date biografice despre el le găsim în romanul «Prologul», iar altele în broşura lui Şaganov «N.G. Cernîşevski la muncă silnică şi în deportare», în care au fost folosite mărturii ale lui Nikolai Gavrilovici. În 1848, Sierakowski, care era pe atunci student, s-a dus în vacanţa de crăciun în gubernia Podolie, de unde era de fel. În vremea aceea şleahta poloneză locală, în rîndurile căreia se zvonise că în Galiţia a început o mişcare, pregătea o răscoală. Sierakowski le-a cerut şleahticilor cu capetele înfierbîntate să nu se grăbească să treacă la acţiuni hotărîte, ci să aştepte ca el să se ducă la graniţă şi să afle ce se petrece acolo. Pe drum a fost arestat «pentru tentativa de trecere a graniţei» şi trimis, drept pedeapsă, ca soldat în batalioanele de linie de la Orenburg, asta mai ales pentru felul lui îndrăzneţ şi deschis de a vorbi cu anchetatorii militari. Curînd după urcarea pe tron a noului ţar a fost făcut ofiţer, a venit la Petersburg şi a intrat la Academia militară, pe care a absolvit-o cu distincţie, iar după aceea a fost trimis de guvern în străinătate cu diverse misiuni tehnice-militare. În Anglia a făcut cunoştinţă cu Palmerston, care l-a prezentat reginei Victoria. În 1863 a participat la răscoala din Polonia, în cursul căreia a comandat detaşamentul revoluţionar de la Kovno; a căzut prizonier şi a fost spînzurat de Muraviev. — Chipul acestui om minunat a fost înfăţişat de Cernîşevski în romanul său «Prologul», unde îl găsim sub numele de Sokolovski. Necruţător cu sine însuşi, în acest roman autorul are o atitudine de îngăduitoare ironie şi faţă de optimismul unui om înflăcărat ca Sokolovski: «Eu şi cu Boleslav Ivanovici avem haz... aşteptăm să se stîrnească o furtună în mlaştină», spune el. Se vede însă prea bine că el îl iubea nespus de mult şi-l respecta în mod deosebit pe acest entuziast cu chipul palid, pe acest om cu concepţii înflăcărate ce-ţi pătrund în suflet, pe acest cavaler fără frică şi fără prihană, care era un agitator cu aptitudini practice, un om cu inima înflăcărată, dar cu capul lucid, care nu se pierdea cu firea nici în momentele cele mai grele şi era gata oricînd să-şi jertfească viaţa pentru cauza eliberării poporului. Paginile în care este descris Sokolovski sînt cele mai reuşite din tot romanul şi se disting printr-o uimitoare forţă artistică. — În acest roman, Volghin nu vrea să se apropie de Sokolovski, socotind că acesta, fiind un om energic şi plin de abnegaţie, nu se va lăsa mult timp stăpînit de iluzii liberale şi va fi neapărat atras în anumite acţiuni revoluţionare; or, e destul de riscant să întreţii relaţii cu un asemenea om. În realitate, lucrurile, bineînţeles, nu s-au petrecut de loc aşa. Dar pentru Cernîşevski este caracteristic faptul că el păstrează o atitudine conspirativă chiar într-un roman pe care l-a scris în îndepărtatul lui exil şi în care este vorba de evenimente petrecute cu mulţi ani în urmă.

** Se crede că Cernîşevski a înfăţişat în Rahmetov chipul unui oarecare Bahmetiev, pe care Herzen («Fondul comun». Culegere de articole postume, Geneva, 1874, p. 181 şi urm.) îl descrie cu totul altfel. Herzen l-a întîlnit pe Bahmetiev la Londra în 1858: cam în acest timp pleacă în străinătate şi Rahmetov al lui Cernîşevski. În paginile romanului nostru, Rahmetov, aflîndu-se în străinatate, se duce la Feuerbach, căruia îi oferă banii necesari pentru a-şi edita operele (în treacăt fie zis, asta ne arată încă o dată la ce înălţime îl situa Cernîşevski

N.B. pe Feuerbach, «cel mai mare dintre gînditorii europeni din secolul al XIX-lea, părintele filozofiei moderne». «Ce-i de făcut?», l.c., 194 ; cît despre Bahmetiev, el s-a dus la Londra, la

Aşadar, în ultima parte a activităţii sale literare, Cernîşevski, cu toată atitudinea sa negativă faţă de societatea rusă şi cu toată neîncrederea în spiritul de iniţiativă al maselor populare, a început să admită posibilitatea unei largi mişcări revoluţionare, provocate de dezamăgirea pricinuită ţărănimii de reforma agrară din 1861. Pe de altă parte, el a putut să constate existenţa unor oameni noi, a revoluţionarilor proveniţi din rîndurile intelectualităţii, care erau gata să se pună în fruntea poporului în lupta lui împotriva regimului de exploatare şi de asuprire... N.B.

Ce cale trebuia să urmeze, după părerea lui Cernîşevski, mişcarea revoluţionară din Rusia?

Am văzut mai înainte (în capitolul al VI-lea) că concepţiile politice generale ale lui Cernîşevski erau apropiate de blanquism, nu în accepţia pe care a căpătat-o ulterior acest cuvînt în limbajul curent* şi în care

Herzen, căruia i-a oferit o parte din capitalul său pentru propaganda rusă. Iată cum îl descrie Herzen:

«Un tînăr cu înfăţişare de cadet, cu un aer timid, cu o faţă mohorîtă de tot şi cu o alură cu totul deosebită, cu trăsături cam butucănoase, probabil fiul unui moşier din stepă cu 7–8 copii. Foarte zgîrcit la vorbă, el a tăcut aproape tot timpul; se vedea totuşi că are ceva pe inimă şi că nu găseşte prilejul să mi-o spună. L-am invitat să vină la masă peste două-trei zile şi am plecat. Între timp m-am întîlnit cu el pe stradă.

— Îmi permiteţi să vă însoţesc? — m-a întrebat el.

— Fireşte, pentru mine nu e nici un pericol să fiu văzut cu d-ta, însă pentru d-ta este. Dar Londra e mare.

— Nu mă tem — şi deodată începu să vorbească precipitat şi vădit iritat. — Nu mă mai întorc niciodată în Rusia; nu, nu mă mai întorc nici în ruptul capului...

— Iartă-mă, dar eşti aşa de tînăr...

— Mi-e dragă Rusia, mi-e foarte dragă; dar oamenii ei... Nu mai pot trăi acolo. Vreau să întemeiez o colonie, pe care s-o organizez pe principii pur sociale; am pus la cale totul şi acum mă duc drept într-acolo.

— Adică unde?

— În insulele Marchize».

Din cei 50 000 de franci pe care-i avea, Bahmetiev a luat cu el în insulele Marchize 30 000, legîndu-i într-o batistă, «aşa cum legi un funt de agrişe sau de nuci», iar restul de 20 000 i-a lăsat lui Herzen pentru necesităţile propagandei; acesta a fost «fondul comun», care a provocat după aceea atîtea zîzanii în rîndurile emigranţilor ruşi. Despre soarta lui Bahmetiev nu se mai ştie nimic: a dispărut fără urmă. Herzen ni-l descrie ca pe un om straniu, dezechilibrat, pe jumătate dement, care aduce prea puţin cu chipul sever şi taciturn al lui Rahmetov. Dar ce să mai vorbim: Herzen vădea o incapacitate organică de a înţelege pe revoluţionarii ruşi din vremea aceea; din această cauză l-au cuprins şi nedumeririle care i-au umplut de amărăciune ultimele zile din viaţa lui. Dacă Herzen a putut să înţeleagă atît de greşit pe nişte scriitori ca Cernîşevski şi Dobroliubov, mai e de mirare că nu l-a înţeles de loc pe acest reprezentant sever şi intransigent al tineretului revoluţionar? Dar, pe de altă parte, mai pot fi şi alte două ipoteze: sau Bahmetiev nu i-a servit drept prototip lui Cernîşevski, sau acesta l-a idealizat în aşa măsură, încît a creat un chip care nu are nimic comun cu originalul, sau a îmbinat în el trăsături de caracter ale lui Dobroliubov (un simţ al datoriei cetăţeneşti foarte pronunţat), Bakunin (părăsirea pămîntului slav, comp. şi Kelsiev), Sierakowski (apropiere de toate clasele) etc.

* Drept mostră de asemenea înţelegere superficială a blanquismului pot servi raţionamentele d-lui Nikolaev în legătură cu concepţiile politice ale lui Cernîşevski. Relatînd o convorbire avută de el cu Cernîşevski la închisoare cînd acesta şi-a exprimat părerea că ar fi fost mult mai bine dacă în timpul reformei agrare ar fi învins partidul făţiş-iobăgist al nobilimii şi ţăranii ar fi fost eliberaţi fără să li se dea pămînt, căci atunci s-ar fi produs imediat o catastrofă, d-l Nikolaev conchide: «Aici, după cum vedeţi, avem de-a face cu un blanquism de cea mai pură speţă: cu cît va fi mai rău, cu atît va fi mai bine (!). Acest lucru nu ne aminteşte N.B.

e folosit şi azi, ci mai degraba în aceea pe care i-a dat-o Marx cînd i-a caracterizat pe blanquişti drept nişte reprezentanţi autentici ai proletariatului revoluţionar... Blanquiştii se situau pe punctul de vedere că minoritatea este puternică numai în măsura în care exprimă, dacă nu aspiraţiile, cel puţin interesele majorităţii celor ce muncesc.

N.B. Pe cît se vede, şi Cernîşevski împărtăşea acest punct de vedere, singurul posibil în epocile care se caracterizează prin pasivitatea maselor populare. El sublinia în mod categoric că fără participarea maselor populare nu se pot obţine nici un fel de rezultate practice importante; el spunea că numai adeziunea maselor largi poate să asigure succesul unui program politic sau al altuia şi că orice încercări revoluţionare sînt inevitabil sortite unui jalnic fiasco dacă nu reuşesc să stîrnească entuziasmul maselor. După cum ştim, Cernîşevski nu prea avea încredere în activitatea maselor, în capacitatea lor de a manifesta o largă iniţiativă politică. Dar el credea că în perioadele istorice în care sînt atinse interesele lor vitale, şi în primul rînd interesele economice, care sînt mai apropiate, mai lesne de înţeles şi mai palpabile, aceste mase sînt în stare să se pună în mişcare sau, în orice caz, să servească drept punct de sprijin pentru o minoritate conştientă, gata de iniţiativă energică...

Într-o serie de articole admirabile consacrate apărării principiului obştii împotriva atacurilor economiştilor burghezi*, Cernîşevski a dezvoltat toate argumentele

N.B. care au intrat ulterior în arsenalul narodnicilor; aceştia şi-au însuşit doar litera, iar nu şi spiritul scrierilor marelui lor învăţător...

N.B. În Occident, înfăptuirea socialismului este îngreuiată de psihologia şi deprinderile ţăranului, care, deşi trăieşte o viaţă de mizerie pe parcela sa, se ţine strîns de proprietatea privată; acolo, pentru a organiza economia naţională pe principiile colectivismului, trebuie «reeducate popoare

---

cîtuşi de puţin de teoriile de mai tîrziu ale marxiştilor noştri autohtoni (cărora, trebuie s-o spunem aici, d-nii Nikolaevi le-au atribuit cîndva tocmai acest principiu: «cu cît va fi mai rău, cu atît va fi mai bine», şi pe care aceşti domni i-au acuzat tocmai ca simpatizează cu ideea eliberării ţăranilor fără să li se dea pămînt. — *I. S.*. Nu evoluţie, nu deposedarea treptată a ţăranilor de mijloacele de producţie, nu aruncarea ţăranului în cazanul fierbinte al fabricii, nu transformarea lui treptată în muncitor agricol, ci o deposedare bruscă şi totală a lui de pămînt. Nu evoluţia, care, repet, îi trezea lui N.G. un sentiment de indignare (?), ci catastrofa. Nu marxism, ci blanquism» («Amintiri personale», 21—22). — I rumoasă idee, n-am ce zice, îşi poate face cineva despre concepţiile lui Cernîşevski citind asemenea tiradă!

* Menţionăm pe cele mai importante din aceste articole: 1) Recenzie la lucrarea «Studiu asupra dezvoltării istorice a obştii săteşti în Rusia» de Cicerin, «Sovremennik», 1856, 4; 2) Slavofilii şi problema obştii, «Sovr.», 1857, 5; 3 «Studien» de Haxthausen, «Sovr.», 1857, 7; 4) Despre proprietatea funciară, «Sovr.», 1857, 9 şi 11; 5) Critica prejudecăţilor filozofice împotriva proprietaţii de obşte, «Sovr.», 1858, 12; 6) Superstiţiile şi regulile logicii, «Sovr.», 1859, 10.

întregi». La noi, în Rusia, numai pe 1/15 sau 1/20 din pămînturile cultivate există dreptul de «proprietate deplină», iar cea mai mare parte din ele sînt date spre cultivare şi folosinţă pe principiul obştii sau aparţin statului, adică întregii naţiuni. Marea majoritate a poporului priveşte astăzi pămîntul ca pe un bun obştesc... N.B.

O analiză a posibilităţii teoretice a acestei treceri este făcută într-unul din cele mai remarcabile articole ale lui Cernîşevski, şi anume în «Critica prejudecăţilor filozofice împotriva proprietăţii de obşte». La drept vorbind, cînd a scris acest articol, Cernîşevski începuse să fie foarte sceptic în ce priveşte posibilitatea de a înfăptui în mod practic o asemenea trecere, şi asta în urma întorsăturii pe care a luat-o reforma ţărănească... ⊂ 1858, 12

Dar cînd s-a convins că nici una din garanţiile «elementare» pe care el le considera drept premise necesare pentru dezvoltarea mai departe a principiului obştii nu s-a realizat, cînd a văzut că vechiul regim politic a rămas cu totul neatins, că înfăptuirea reformei agrare a fost dată pe mîinile birocraţiei şi ale nobilimii, că poporul nu numai că nu a căpătat întregul pămînt, dar i s-au luat chiar o mare parte din posesiunile de care dispunea pînă atunci, iar pentru pămîntul ce i s-a dat în folosinţă i s-au impus plăţi de răscumpărare ridicate, — într-un cuvînt, cînd a înţeles că «marea reformă» ameninţă mai curînd să înrăutăţească situaţia maselor populare decît s-o îmbunătăţească, că ea ameninţă să nu le elibereze din iobăgie, să nu le dea posibilitatea de a-şi dezvolta toate forţele lor creatoare, ci să le ferece în lanţuri şi mai grele, atunci şi-a dat seama că speranţele sale erau neîntemeiate, că construcţiile sale erau abstracte şi că întreaga campanie în favoarea obştii ca germen potenţial al orînduirii socialiste a fost o simplă neînţelegere. Şi, cinstit cum era, s-a grăbit s-o recunoască deschis.

«Să presupunem — spune el, recurgînd la «metoda sa preferată de explicare» — că am fost interesat să iau măsuri pentru păstrarea proviziilor din care se pregăteşte masa d-tale. Este de la sine înţeles că, dacă m-am îngrijit de acest lucru pentru că ţineam la d-ta, rîvna mea s-a bazat pe presupunerea că proviziile îţi aparţin d-tale şi că masa care se prepară din ele este igienică şi convenabilă pentru d-ta. Închipuieşte-ţi însă care sînt sentimentele mele cînd aflu că proviziile nu-ţi aparţin cîtuşi de puţin d-tale şi că pentru fiecare masă preparată din ele ţi se iau bani care nu numai că depăşesc costul ei real, dar că, în general, plătind aceşti bani, d-ta rămîi extrem de strîmtorat. Ce gînduri îmi trec prin minte cînd fac descoperiri atît de ciudate? „Omul este egoist“, şi de aceea primul gînd care îmi trece prin cap se referă la

mine însumi. „Cît de prost am fost că m-am ocupat atîta de o treabă care nu-şi avea asigurate condiţiile necesare pentru ca să fie utilă! Cine altul decît un prost poate să militeze pentru menţinerea proprietăţii în anumite mîini fără să se fi convins în prealabil că această proprietate va ajunge în aceste mîini, şi va ajunge în condiţii avantajoase?". Al doilea gînd al meu este legat de d-ta, care reprezinţi obiectul grijii mele, şi de treaba de care în unele privinţe m-am interesat într-o măsură atît de mare: „mai bine mă lipsesc de toate aceste provizii, care fac numai rău omului la care ţin! Ducă-să la naiba toată treaba asta, care nu face decît să te ruineze!". Părere de rău pentru d-ta, ruşine pentru prostia mea — iată sentimentele pe care le încerc!»*...

Este oare posibil ca în anumite condiţii obştea rusă să treacă de-a dreptul la un stadiu superior, evitînd stadiul intermediar al capitalismului?

N.B. Iată «blestemata problemă» a vieţii ruse din vremea aceea, care interesa şi frămînta în cel mai înalt grad pe Cernîşevski şi generaţia sa de socialişti şi democraţi...

N.B. [378—392] Siliţi să-şi clădească edificiul lor teoretic cu materialele şi pe fundamentul pe care li-l punea la dispoziţie realitatea de atunci, socialiştii din deceniul al 7-lea, prin năzuinţele şi speranţele lor într-o apropiată revoluţie ţărănească, reflectau, în esenţă, tendinţele şi aspiraţiile nebuloase ale milioanelor de ţărani, dîndu-le, ca să zicem aşa, doar o expresie generalizată... (nu numai atît)

N.B. La sfîrşitul anului 1861 se credea că e posibilă o asemenea răscoală a maselor ţărăneşti, şi nu numai tineretul cu mintea înflăcărată nutrea asemenea speranţe. Condiţiile în care avea loc eliberarea iobagilor creau, evident, un teren propice pentru o asemenea explozie spontană şi, după mărturiile contemporanilor, o răscoală generală a ţăranilor împotriva ordinii de stat de atunci şi a claselor dominante era considerată ca posibilă de către toată lumea, începînd cu guvernul şi terminînd cu revoluţionarii «nihilişti». Herzen scrie: «B. (Bakunin) credea în posibilitatea unei răscoale militare ţărăneşti în Rusia, după cum credeam într-o oarecare măsură şi noi; de altfel, *însăşi cîrmuirea credea acest lucru*, după cum s-a văzut după aceea dintr-o serie de măsuri, articole de lege adoptate din iniţiativa guvernului şi execuţii ordonate de el. Încordarea, agitaţia spiritelor, era indiscutabilă şi nimeni

N.B. * Sensul acestei parabole este limpede: o soluţionare a problemei agrare care să fie în avantajul maselor presupune înfăptuirea în prealabil a unei revoluţii politice. După reforma din 1861, această idee a devenit un bun comun al tuturor elementelor cu stare de spirit democratică.

nu prevedea atunci că ea are să degenereze într-un patriotism furibund»*. Despre această stare de spirit ne vorbesc şi mărturiile lui L. Panteleev, participant la mişcarea revoluţionară din vremea aceea: «*Opinia* publică (la sfîrşitul lui 1861) se afla într-o stare de spirit foarte agitată; oriunde te duceai, dădeai de zarvă, discuţii şi controverse aprige şi, ceea ce e mai important, toată lumea era în aşteptarea unui eveniment deosebit, care urma să se producă într-un viitor apropiat»**.

Şi aici acţionau nu numai condiţii pur ruseşti. În întreaga Europă atmosfera era încărcată de electricitate. Garibaldi, idolul radicalilor ruşi din vremea aceea, se pregătea pentru marşul său asupra Romei. În Prusia se produsese un conflict constituţional care părea că are să provoace o explozie revoluţionară. În Austria, absolutismul nu reuşise încă să-şi revină de pe urma înfrîngerii suferite în 1859 în războiul din Italia, cînd în Ungaria au şi început noi frămîntări revoluţionare. Chiar în Franţa, pe care Cernîşevski o numea «vulcanul Europei», guvernul a fost silit să mai slăbească hăţurile, partidul liberal s-a consolidat şi s-au ivit primele simptome ale agitaţiei republicane reînviate. Polonia era în fierbere, gata să se ridice iarăşi pentru a-şi apara existenţa naţională. Într-un cuvînt, se părea că întunecata noapte a reacţiunii ce se lăsase deasupra Europei după înfrîngerea revoluţiei din 1848 se destramă, se retrage în prezenţa zorilor noi ce-şi făceau apariţia.

Cu tot scepticismul său, Cernîşevski avea prea mult bun-simţ ca să nu admită posibilitatea izbucnirii unei furtuni înnoitoare, care de data aceasta trebuia să cuprindă şi Rusia. Dacă toate revoluţiile europene de pînă atunci se sfărîmaseră lovindu-se de hotarele Rusiei şi nu făcuseră altceva decît să consolideze reacţiunea din interiorul ţării, acum, cînd chiar în Rusia apăruseră unele elemente revoluţionare active şi — ceea ce e principal — cînd mase largi din straturile de jos ale poporului începuseră, pe cît se pare, să-şi manifeste nemulţumirea faţă de situaţia lor, lucrurile trebuiau să ia altă întorsătură. Acest lucru nu putea fi afirmat cu siguranţă, dar existau unele probabilităţi în această privinţă***. Erau pe atunci prezente: de o parte, o cîrmuire puternică — şi care nu voia să împartă cu nimeni puterea —, crescută în tradiţiile epocii lui Nicolae I, iar de altă parte o frămîntare generală

* Culegere de articole postume, p. 212. — Herzen se referă la explozia de şovinism care a cuprins opinia publică rusa în timpul răscoalei din Polonia din cauza încercărilor de amestec ale diplomaţiei europene în această chestiune.

** «Amintiri din trecut», partea 1, Petersburg, 1905, 188, 228.

*** D-l Nikolaev încearcă să caracterizeze starea de spirit a lui Cernîşevski din vremea aceea prin urmatoarele expresii: «O apropiată catastrofă este de neconceput (mai bine zis: puţin probabilă. — *I. S.*), dar e de datoria fiecărui om care gîndeşte şi care e consecvent să năzuiască spre venirea ei şi sa facă tot ce e posibil pentru ca ea sa fie cît mai apropiată. Mai puţină vorbărie, mai puţine teorii şi mai multă *acţiune*» (l.c., 23). — În ceea ce priveşte «teoriile», avem unele îndoieli: teoreticianul Cernîşevski nu putea să aibă aceeaşi atitudine dispreţuitoare faţă de «teorii» ca d-l Nikolaev. Dar el recomanda într-adevăr sa se procedeze cu energie... din moment ce trebuia să se treaca la fapte. N.B.

în Occident, o nemulţumire surdă a maselor ţărăneşti şi a societăţii liberale în Rusia şi, în sfîrşit, primii germeni ai partidului revoluţionar rus. În asemenea condiţii trebuia să se facă o încercare. Rezultatul ei depindea în mare măsură de «gruparea elementelor puterii»*. Dacă partidul revoluţionar va şti să se folosească de intervenţia guvernului şi de nemulţumirea maselor largi în condiţiile unei revoluţii general-europene, care va căpăta mai mult sau mai puţin o coloratură socialistă, şi ale existenţei proprietăţii de obşte în Rusia, va reuşi, poate, să se apropie considerabil de socialism. Şi chiar dacă partidul revoluţionar nu va reuşi să-şi atingă scopul, chiar dacă revoluţia nu va avea alt rezultat decît cucerirea libertăţii politice, tot se va obţine un cîştig însemnat**.

N.B. Aşadar, e posibilă o mişcare populară; lozinca ei este: *pămînt şi libertate*; calea: cucerirea puterii de către revoluţionari cu sprijinul activ şi cu asentimentul maselor populare; rezultatul: o republică a muncii, iar în caz de înfrîngere a revoluţionarilor, în orice caz, o simţitoare îmbunătăţire a situaţiei poporului. Iată programul pe care Cernîşevski îl prezenta contemporanilor săi, iată calea pe care îi chema să meargă, sau, mai bine zis, pe care îi îndemna s-o urmeze, în scrierile sale. Dar a participat el personal la vreuna

* Şaganov. Cernîşevski la muncă silnică şi în deportare, p. 8.

** La sfîrşitul anului 1871, Cernîşevski, luîndu-şi rămas bun de la un tînăr tovarăş de deportare, i-a făcut un fel de profession de foi politică (382), pe care Şaganov o redă în felul următor: «El ne spunea că în Franţa, încă de pe vremea lui Rousseau, iar apoi şi în celelalte ţări europene, partidele democrate s-au obişnuit să idealizeze poporul, să-şi pună în el speranţe care nu se împlineau niciodată, iar apoi să ajungă chiar la crunte dezamăgiri. Suveranitatea poporului n-a dus la altceva decît la transmiterea acestei suveranităţi lui Napoleon I, iar apoi acest popor, care nu-şi îndreptase încă greşeala, a trecut în repetate rînduri suveranitatea sa, prin plebiscit, lui Napoleon al III-lea. Orice partid care are forţa armată de partea sa poate să monopolizeze în folosul său drepturile supreme ale poporului şi, printr-o manevră abilă, să se dea drept exponentul şi apărătorul exclusiv al nevoilor poporului, drept un partid în esenţă popular. El, Cernîşevski, ştie că *centrul de greutate îl constituie tocmai poporul* cu necesităţile lui, a căror ignorare îl duce la pieire ca naţiune sau ca stat. Nu numai că nici un popor nu s-a salvat pînă acum pe sine însuşi (o asemenea idee a fost exprimată şi de Belinski cu puţin înainte de moartea sa. — *I. S.*), dar, chiar în cazurile fericite cînd şi-a cucerit suveranitatea, el a trecut-o în mîinile primului şarlatan. Acest absolutism — transmis sau netransmis, dar de mult dobîndit — nu-şi mai trece atît de uşor puterea în alte mîini. Devenind executor testamentar al poporului său, dispune de el ca de un mort şi procedează cu avutul lui aşa cum crede de cuviinţă. Şi atunci e vai şi amar de cel care ar vrea să trezească acest mort prezumtiv, să se amestece în treburile lui economice! Între timp este înăbuşit şi cuvîntul, este înăbuşită şi conştiinţa, căci toate acestea pot cauza diferite neplăceri autorităţilor... Dar cum poate un deţinut să-şi ocolească temnicerul, cu care trebuie să aibă de-a face în primul rînd? Fireşte, formele sînt un lucru nesigur. Poţi să găseşti diverse forme de construire a unei temniţe solide pentru agricultorul harnic. Pe de altă parte, poate că e şi bine că formele sînt nesigure. Cu toată existenţa lor, întotdeauna a fost posibilă lupta între partide şi victoria unuia dintre ele; or, în practică, orice victorie are un caracter progresist. *Cel mai îngrozitor lucru este acest monstru diform, acest Leviathan care înghite totul.* Cernîşevski spusese şi înainte că istoria patriei noastre ar fi urmat alt curs dacă sub domnia ţarinei Ana ar fi învins partidul verhovnicilor. Orice partid este nevoit, pentru a-şi salva propria lui existenţă, să împartă puterea... Atunci cînd la putere se află mai multe partide, există, oricum, mai multe şanse ca să poată face ceva în folosul poporului decît atunci cînd nu există nici un fel de forme politice şi, prin urmare, nici o posibilitate de a întreprinde ceva în această direcţie» (Şaganov, l.c., 28—29). — Toate acestea nu aduc cîtuşi de puţin a narodnicism, care manifestă indiferentism politic şi dispreţ faţă de formele constituţionale.

din acţiunile revoluţionare din vremea aceea? Aceasta e o chestiune din cele mai discutabile, la care nici astăzi nu putem să dăm un răspuns afirmativ. Cernîşevski a dus cu sine în mormînt taina sa, dacă întradevăr a fost vreo taină. Şi în acest caz trebuie să recunoaştem că el a fost un mare conspirator. N. Rusanov relatează, din spusele lui Şelgunov, că Cernîşevski, după îndelungi ezitări şi după ce a cîntărit cu multă grijă toate argumentele pro şi contra s-a hotărît să intervină activ în desfăşurarea evenimentelor, recunoscînd că nu există altă ieşire din coliziunea istorică şi că sînt unele şanse pentru victoria cauzei poporului*. Dar Rusanov nu ne spune precis prin ce anume s-a manifestat în mod concret participarea lui Cernîşevski la acţiunile revoluţionare, abstracţie făcînd de afirmaţia că el a participat, probabil, la întocmirea proclamaţiei «Către ţăranii iobagi»...

Este îndoielnic ca Cernîşevski să fi făcut parte din societatea «Zemlea i volea»; cel puţin, nu avem nici un fel de indicaţii directe în acest sens. După cum se ştie, această asociaţie a luat fiinţă la sfîrşitul anului 1861 sau la începutul anului 1862. Cine au fost membrii ei fondatori n-am putut afla nici pînă astăzi; e posibil ca printre ei să fi fost şi N. Serno-Solovievici. În 1862 au intrat în această societate cîţiva studenţi, printre care N. Utin şi L. Panteleev, autorul unor memorii destul de incomplete despre această organizaţie. De altfel se prea poate ca societatea «Zemlea i volea» să se fi constituit ca o organizaţie bine definită după adunarea care a avut loc la locuinţa lui Utin în primăvara anului 1862 şi despre care relateaza Panteleev**. Iniţiatorul adunării, o bună cunoştinţă de-a lui Cernîşevski («domnul cu lornion»), a făcut cunoscută novicilor existenţa unui comitet central, dar e foarte posibil ca asta să fi fost pur şi simplu un mit, la care s-a recurs pentru a-şi da mai multă importanţă, şi că în realitate nu exista nici un comitet. În orice caz, este cît se poate de caracteristic că atunci cînd Utin, după încheierea adunării, l-a întrebat pe Panteleev: «Ce crezi, Nikolai Gavrilovici o fi făcînd parte din comitet?», acesta i-a răspuns numaidecît: «Nu cred, *el e prin excelenţă un om de cabinet*». După cîtva timp, cei doi tineri prozeliţi ai revoluţiei s-au hotărît să-l iscodească chiar pe Cernîşevski. Fără să-i arate în mod deschis că au intrat în asociaţie, au adus vorba pe ocolite despre necesitatea organizării unor cercuri în rîndurile tineretului studios, şi încă a unor cercuri cu orientare socială. Dar Cernîşevski, deşi s-a declarat de acord cu aceste planuri, a rămas impenetrabil; el le-a vorbit totodată în termeni elogioşi despre «domnul cu lornion» şi le-a istorisit fabula lui Esop cu ursul care a stricat prietenia

* «Socialiştii din Occident şi cei din Rusia», p. 294.
** «Amintiri din trecut», partea 1, p. 252 şi urm.

cu omul pentru că acesta odată a suflat în foc ca să-l ațîțe, iar altă dată ca să-l stingă*.

În orice caz, deși ideea că Cernîșevski ar putea să aibă un rol conducător în organizația «Zemlea i volea» dădea curaj tinerilor ei membri, nici atunci și nici mai tîrziu Panteleev, unul dintre membrii cei mai activi ai asociației, n-a dispus de nici un fel de date pentru a afirma cu certitudine că Nikolai Gavrilovici a participat la activitatea ei.

Tot atît de îndoielnic este că Cernîșevski a fost unul dintre autorii manifestului constituționalist ilegal din «Velikorus». Din acest ziar au apărut în total trei numere, din iulie pînă în septembrie 1861. ...Cei ce împărtășesc părerea că Nikolai Gavrilovici ar fi fost chiar redactor al ziarului «Velikorus» ar trebui să aducă în sprijinul afirmației lor niște dovezi concrete, dar n-au făcut nici pînă azi acest lucru și raționamentele lor se bazează pe simple presupuneri**...

Față de cercul de «iacobini» moscoviți al lui Zaicinevski și Arghiropulo, care a editat proclamația «Tînăra Rusie»*** sub semnătura: «Comitetul Central Revoluționar», Cernîșevski a avut o atitudine de totală dezaprobare. Cu tot caracterul antiburghez al acestei proclamații, care a stîrnit pe vremea aceea atîta vîlvă, cu toate că ea demasca iluziile liberale ale lui Herzen și ale celor de la «Velikorus» și respingea orice compromisuri cu orînduirea politică și economică existentă, cu tot caracterul ei vădit revoluționar și chiar socialist, ea nu i-a plăcut

* Panteleev nu ne lămurește care era atunci sensul acestei pilde. Se prea poate ca Cernîșevski să fi cautat să dea de înțeles tineretului că, dacă pînă atunci îl reținuse de la conspirațiile revoluționare, pe viitor nu mai are de gînd să-l rețină.

** În articolul său «Procesul celor de la «Velikorus»» («Bîloe», 1906, nr. 7), Lemke se referă la mărturiile lui Stahevici, care a fost implicat într-un alt proces politic la începutul deceniului al 7-lea și și-a petrecut cîțiva ani în Siberia împreună cu Cernîșevski. «Am remarcat — scrie Stahevici («Zakaspiiskoe obozrenie», 1905, nr. 143) — că Cernîșevski manifestă o fățișă simpatie față de foile neperiodice intitulate «Velikorus», din care, pe cît îmi amintesc, au aparut în total trei numere. Ascultîndu-l pe Nikolai Gavrilovici, îmi dădeam uneori seama că atît conținutul de idei, cît și modul de exprimare amintește foarte mult de «Velikorus»
N.B. și *am ajuns la concluzia* că el era, dacă nu autorul, cel puțin coautor al articolelor din această publicație, care pledau pentru necesitatea unor transformari constituționale». Panteleev se exprimă cu destulă prudență în această privință. Amintind de un oarecare Zaharin, care, «*potrivit unor indicații*, a participat, *pe cît se pare*, îndeaproape la activitatea grupului «Velikorus»», el adaugă într-o notă: «Faptul că Zaharin era unul dintre apropiații lui Cernîșevski
N.B. mă îndreptățește să cred că Nikolai Gavrilovici nu era, *poate*, cu totul străin de «Velikorus». În afară de aceasta, prin maniera sa de a se adresa publicului, prin stilul său, «Velikorus» amintește mult de Cernîșevski. Pe la sfîrșitul secolului trecut, răposatul A.A. Richter mi-a spus că, după informațiile ce le deține, unul dintre membrii marcanți ai cercului care a editat «Velikorus» a fost Lughinin, decedat de multă vreme. Se pare că pe el l-a înfățișat Cernîșevski, în «Prologul prologului», sub numele de Nivelzin» («Amintiri», partea I, 327). V. Obrucev, un tînăr ofițer care a fost condamnat la muncă silnică în procesul «Velikorus», a fost prieten apropiat al lui Cernîșevski; din cele spuse de Panteleev, reiese că Nikolai Gavrilovici ținea foarte mult la el. Pe baza faptelor arătate mai sus, d-l Kulcițki afirmă categoric că „inițiatorul, redactorul și conducătorul publicației «Velikorus» n-a fost altcineva decît Cernîșevski» (Ist. mișc. rev., p. 256). O afirmație cît se poate de îndrăzneață și de riscată...

*** Această proclamație a apărut în suplimentul nr. 2 la culegerea «Crimele împotriva siguranței statului în Rusia», editată în strainatate de V. Bazilevski (Bogucearski), «Materiale pentru o istorie a mișcării revoluționare din Rusia în deceniul al 7-lea», Paris, 1905, p. 56—63; parțial în cartea lui Lemke «Procesele politice», 94—104.

de loc lui Cernîşevski. Pe semne că era nemulţumit de neseriozitatea acestei proclamaţii, de tonul ei declamator şi feroce, şi asta mai ales că apariţia ei într-o vreme cînd la Petersburg au izbucnit o serie de incendii oferea duşmanilor democraţiei prilejul să acuze pe revoluţionari că pun la cale asemenea incendii cu scopul de a provoca tulburări. Cernîşevski a făcut o primire cît se poate de rece delegatului venit la el din partea cercului din Moscova şi a refuzat să primească exemplarele din proclamaţie ce i-au fost aduse spre difuzare. Dar mai tîrziu el parcă a început să regrete faptul că a îndepărtat de sine pe nişte oameni care erau, poate, expansivi şi înflăcăraţi, dar care erau profund devotaţi intereselor poporului, plini de hotărîre, şi se situau pe poziţii ideologice apropiate de ale lui. El s-a hotărît să scoată o proclamaţie intitulată «Către bunii noştri prieteni», care era menită să risipească neînţelegerile dintre el şi moscoviţi, dar arestarea sa, care a avut loc curînd după aceea, l-a împiedicat să-şi realizeze această intenţie. Toate aceste fapte le relatează Panteleev, care şi el le-a auzit de la N. Utin*. Iar Lemke, după spusele lui S. Iujakov, care şi el a aflat de la I. Holz-Myller, membru al cercului din Moscova, comunică că Cernîşevski şi-a realizat în parte această intenţie. Şi anume el a trimis la Moscova pe A.A. Sleptov**, revoluţionar de seamă din acea perioadă şi unul dintre fondatorii organizaţiei «Zemlea i volea», ca să convingă comitetul să atenueze într-un fel sau altul impresia, extrem de nefavorabilă, produsă de Cernîşevski asupra asociaţiei «Tînăra Rusie». Nu se ştie precis dacă misiunea acestui mesager a fost sau nu încununată de succes, dar se prea poate ca convingerile lui Cernîşevski să fi exercitat o influenţă asupra moscoviţilor. Cel puţin, la o percheziţie făcută lui Ballod a fost găsit manuscrisul unei proclamaţii intitulat «Avertisment», care se pare că satisfăcea oarecum dorinţele lui Cernîşevski. Dar nu s-a putut încă stabili exact dacă această proclamaţie era într-adevăr opera celor din conducerea Comitetului Central Revoluţionar***.

Tot atît de nelămurită rămîne şi atitudinea lui Cernîşevski faţă de M. Mihailov, şi în special faţă de acţiunea lui revoluţionară, adică faţă de difuzarea vestitei proclamaţii «Către tînăra generaţie». Textul acestei proclamaţii a fost scris de N. Şelgunov, ea a fost tipărită însă de Mihailov la Londra, la Herzen, şi transportată în Rusia într-un geamantan cu fund dublu. Nu ştim dacă Cernîşevski a avut sau nu cunoştinţă de această ispravă a lui Şelgunov şi Mihailov, însă Panteleev afirmă categoric că, cu prilejul venirii sale la Petersburg, Cernîşevski a fost informat în legătură cu această chestiune...

* „Amintiri", partea I, 269 270.

** Nu cumva pe el îl prezintă d-l Panteleev sub denumirea «d-l cu lornion»? Vezi «Amintiri», partea 1, cap. XXIV: «Pamînt şi libertate». N.B.

*** Lemke «Procesele politice», p. 109 şi urm.

N.B. ...În orice caz, un lucru este clar: dacă Cernîşevski n-a participat chiar el personal la diverse manifestări ale mişcării revoluţionare, care se afla pe atunci la începuturile ei, în orice caz arăta un viu interes pentru ele şi a avut cunoştinţă de multe din ele*, iar pe unele chiar le-a condus sub raport ideologic.

Să fi fost Cernîşevski autorul proclamaţiei «Către ţăranii iobagi»? Lemke şi Rusanov cred că da**. Noi spunem: asta numai dumnezeu o ştie! Panteleev relatează cele auzite de Mihailov de la Şelgunov, şi anume că în iarna anului 1861 Cernîşevski a întocmit o proclamaţie intitulată «Către popor»; Şelgunov a copiat-o, schimbîndu-şi scrisul, şi i-a dat-o lui M. Mihailov, care a transmis-o lui Vsevolod Kostromarov (asupra acestui lucru vom reveni mai încolo) ca s-o tipărească***. Este vorba, evident, de proclamaţia «Către ţăranii iobagi». Chiar dacă am presupune că prima ei jumatate a fost scrisă de Cernîşevski (cu toate că nici Lemke şi nici Rusanov nu dau nici un fel de indicaţii directe în acest sens, iar asemănările de stil şi de conţinut, aşa cum am arătat mai sus, nu dovedesc nimic), aşadar chiar dacă prima jumătate a acestei proclamaţii a fost scrisă de el, cea de-a doua jumătate în mod cert nu-i aparţine lui. Niciodată el nu şi-ar fi permis să afirme în faţa poporului că în Franţa şi în Anglia (în 1861) un colonel sau un general se căciuleşte în faţa unui primar de sat şi că în aceste ţări poporul a răsturnat pe regii care nu-i erau pe plac; şi nici nu s-ar fi apucat să spună că englezii şi francezii o duc bine, că acolo toţi oamenii sînt egali în faţa justiţiei etc.****. De altfel, şi Rusanov crede, probabil tot din aceleaşi motive, că apelul «Către ţăranii iobagi» nu-i aparţine în întregime lui Cernîşevski.

Confruntînd tot ceea ce ştim despre viaţa lui Cernîşevski, despre caracterul şi concepţiile lui, nu ne putem hotărî pînă la ?? urmă să dăm un răspuns categoric la întrebarea dacă el a participat în mod direct la mişcarea revoluţionară. Am crede mai de-

* Despre amplele informaţii de care dispunea Cernîşevski în acest domeniu stă mărturie următorul fapt, în aparenţă neînsemnat, relatat de Panteleev: «Am ramas nespus de uimit cînd, pare-mi-se în aprilie (1862 , m-a întrebat: pe ce temei în septembrie 1861, la comitetul studenţesc, am ridicat obiecţii împotriva unor propuneri prea riscate?» (Amintiri», partea a 2-a, 179).

** Lemke. «Procesele politice , 194, 335 336; Rusanov, loc. cit., 327.

*** Panteleev. Amintiri», partea a 2-a, 181.

**** Vezi textul acestui apel la Lemke, l.c., p. 336–346. El începe cu cuvintele: «Ţăranilor iobagi, din partea celor ce le vor binele, închinaciune. Aţi aşteptat ca ţarul să vă dea libertatea şi iata ce aţi căpătat din voinţa ţarului». Urmează apoi o critica nimicitoare a reformei din 1861 din punctul de vedere al intereselor ţăranilor, şi încetul cu încetul cititorul este pregătit pentru critica regimului absolutist, care constituie principalul factor al nenorocirilor poporului. Autorul proclamaţiei, care operează cu fapte concrete, se straduieşte să risipească «legenda ţarului». Se lămureşte importanţa libertăţii politice şi necesitatea de a lupta pentru cucerirea ei. Apoi se arată că toate păturile ţărănimii, şi în special ţăranii care au aparţinut moşierilor şi statului, sînt solidare în ceea ce priveşte interesele lor; aceleaşi interese cu poporul au şi soldaţii, care vor avea mult de cîştigat de pe urma revoluţiei. Se arată cît de necesară este organizarea în rîndul maselor populare: «ţaranii de pe întreg cuprinsul ţării trebuie să fie uniţi, astfel ca, atunci cînd va veni timpul, să se ridice cu toţii ca unul . Dar, cum timpul n-a sosit încă, ei trebuie sa se ferească de acţiuni izolate şi să nu-şi risipească zadarnic forţele...

grabă că participarea lui a fost indirectă; dar nu încape îndoială ‖N.B.
că el era la curent cu ‖toate‖ acţiunile importante ale mişcării revoluţionare din vremea aceea, 1) că participanţii direcţi la această mişcare îi cereau sfaturi şi ţineau seama de indicaţiile 2) lui, că din lucrările lui şi din convorbirile cu el căpătau convingerea 3) că sînt necesare încercări practice, pe care Cernîşevski, om slab 4) de fire şi nehotărît, lipsit de spirit practic şi cu înclinaţii livreşti, nu era în stare să le facă*... Fie ca a vrut ori nu şi chiar dacă, aşa cum spune Panteleev, s-a abţinut de la orice instigare şi a căutat să se folosească de orice prilej favorabil pentru a sublinia greutăţile pe care le au de întîmpinat revoluţionarii din partea unor duşmani puternici şi vicleni, operele lui au trezit conştiinţele şi au constituit un puternic imbold la lupta pentru eliberarea poporului. În acest sens se poate spune că Cernîşevski a fost conducătorul ideologic şi inspiratorul mişcării revoluţionare din vremea aceea. Cîrmuirea i-ar fi putut aduce şi învinuirea că a ştiut anumite lucruri şi că nu le-a destăinuit. Şi e sigur că el a ştiut multe, poate chiar totul.

CAPITOLUL AL IX-lea

ARESTAREA, JUDECAREA ŞI DEPORTAREA LUI CERNÎŞEVSKI

> Nu spuneţi: «Plin e de nesăbuinţă!
> De soarta-i singur vinovat va fi!»...
> El vede, ca şi noi, că nu-i putinţă
> Să tinzi spre bine fără-a te jertfi.
> Ci dragostea-i se-avîntă larg, pe culme,
> Simţiri de rînd în suflet nu-i măsori.
> Doar pentru tine poţi trăi pe lume,
> Dar pentru ceilalţi caută sa mori!
> Gîndind astfel, i-e dragă moartea foarte.
> El nu va pune preţ pe-a lui viaţă,
> N-o spune că-n zadar pierim în moarte;
> De mult el soarta şi-o priveşte-n faţă.
> N-ajunge încă-n ceasul răstignirii...
> Dar i-o bătea — o sa-l vedem pe cruce;
> Trimis de zeul urii şi-al mîhnirii
> La robi de Crist aminte a le-aduce.
>
> *Nekrasov***.

[393—396] Cîrmuirea îl considera pe Cernîşevski drept principalul conducător ideologic — sau, poate, şi material — al frămîntărilor revoluţionare care începuseră. El a comis imprudenţa de a se atinge de inte-

* Lui Cernîşevski i se potrivesc, poate, cuvintele spuse de el despre Necker. «Era cu atît mai puţin hotărît şi mai sfios, cu cît avea un orizont mai larg: *lipsa de hotărîre este latura slabă a celor cu minte ageră*» («Turgot», l.c., 231).

** Acestei poezii, pe care pentru a evita rigorile cenzurii a intitulat-o «Prorocul» (după Barbier), Nekrasov îi pusese drept titlu la început (în 1874, simplu, «N. G. Cernîşevski». Vezi L e m k e, l.c., 195.

resele materiale ale claselor dominante şi din acel moment se putea considera că e sortit pieirii. Totul se mărginea, pentru cîrmuire, la găsirea momentului în care ea considera că e potrivit să pună mîna pe întemeietorul socialismului rus. După dezordinele studenţeşti din 1861, după frămîntările care începuseră în Polonia şi după cunoscutele incendii din Petersburg, cîrmuirea a considerat că e momentul potrivit să treacă la acţiune şi, la 12 iunie 1862, Cernîşevski a fost arestat.

N.B. Această arestare a fost precedată de o furibundă campanie de calomnii împotriva lui Cernîşevski, lansată de presa reacţionară şi de cea liberală, ceea ce dădea guvernului mînă liberă pentru acte energice şi-l incita la măsuri represive împotriva conducătorului spiritual al «nihiliştilor». Katkov a denunţat revista «Sovremennik» ca pe un focar al revoluţiei, iar «Moskovskie vedemosti», după incendiul din piaţa Şciukin, a afirmat că el a fost pus la cale de nihiliştii polonezi şi ruşi, care au acţionat din ordinul lui Cernîşevski. După incendiile din luna mai, Petersburgul a fost cuprins de o furie reacţionară împinsă la paroxism. Oameni care pînă mai ieri se arătau încîntaţi de articolele scrise de Cernîşevski în favoarea ţărănimii se lepădau de el şi se alăturau reacţionarilor care strigau în cor: «Să fie răstignit!»...

Toată lumea îl considera pe Cernîşevski drept un om care se bucură de o imensă influenţă în cercurile revoluţionare. În «Jurnalul unui scriitor», Dostoevski relatează că în 1862 s-a dus chiar el la Cernîşevski şi a căutat să-l convingă să uzeze de influenţa de care se bucura pentru a determina pe autorii proclamaţiei «Către tînăra generaţie» să se abţină de la exagerări revoluţionare. În romanul «Prologul prologului», Cernîşevski însuşi povesteşte cu condescendentă ironie cum cel mai banal gest al său era interpretat de calomniatorii liberali (Reazanţev-Kavelin) drept o acţiune revoluţionară de cea mai mare importanţă (trimiterea unui emisar la Herzen, care s-a dovedit a fi o ştire neîntemeiată). Tot aşa era privit el şi de autorităţi...

[395—396] Pe lîngă denunţurile apărute în presă, Cernîşevski avea de-a face şi cu scrisori anonime, pline de ameninţări. Una din ele, trimisă de un moşier oarecare, era plină de invective furibunde şi de ameninţări la adresa celui ce propagă

N.B. «o democraţie murdară» şi «socialismul, pe care ştiinţa îl consideră drept o nefericită zămislire a unui creier bolnav».

Imaginaţia înfierbîntată a iobăgistului cuprins de groază nu şi-l înfăţişa pe Cernîşevski altfel decît cu cuţitul în mînă, cu mîinile înmuiate-n sînge pînă la coate. Scrisoarea se încheie cu această declaraţie demnă de reţinut: «Considerăm că nu e de prisos, d-le Cernîşevski, să vă atragem atenţia că noi n-am vrea să-l

vedem urcat pe tron pe un Anton Petrov oarecare şi că, dacă într-adevăr se vor produce tulburări sîngeroase, vă vom găsi pe dv., pe Iskander sau pe altcineva din familia dv. şi cred că *nu* veţi reuşi să vă creaţi *o* gardă personală»*. sic!

Se înţelege că, în afară de denunţurile din presă şi de scrisorile de ameninţare, o serie de denunţuri împotriva lui Cernîşevski au ajuns şi la Secţia a III-a. La 5 iunie 1862 s-a primit acolo un denunţ anonim, care, pe cît se pare, a avut un anumit rol în arestarea lui Cernîşevski. Dăm aici cîteva extrase din acest interesant document istoric. «Ce faceţi? Fie-vă milă de Rusia, fie-vă milă de ţar! Iată ce am auzit discutîndu-se ieri într-un cerc de profesori. Guvernul cenzurează toate fleacurile şi, în schimb, nu vede ce idei propagă Cernîşevski; el este instigatorul tineretului; el e acela care dă o orientare elevilor din liceele militare; el este un socialist abil; el singur mi-a spus (povestea un profesor) că «sînt destul de inteligent ca să nu pună ei niciodată mîna pe mine». Aţi deportat pe Pavlov pentru nişte fleacuri şi faceţi o mulţime de alte greşeli, dar în schimb toleraţi pe acest agitator periculos. Nu puteţi dv. să găsiţi un mijloc ca să ne scăpaţi de un om atît de primejdios?... Acum, cînd îşi dau seama de tendinţele lui nu din ceea ce spune, ci din ceea ce face, chiar şi oamenii cei mai liberali sînt destul de înţelepţi să recunoască că e necesar ca la noi să existe o monarhie, s-au îndepărtat de el şi sînt convinşi că, dacă nu-l înlăturaţi, o să fie nenorocire, o să fie vărsare de sînge; el n-are ce căuta în Rusia, e periculos oriunde s-ar afla, la Berezov sau la Ghijighinsk; şi toate astea nu le spun eu, ci nişte oameni învăţaţi, oameni de ispravă, care doresc din tot sufletul să avem o constituţie**... N-o să reuşiţi să evitaţi o vărsare de sînge şi o să ne nenorociţi pe toţi, căci această haită de demagogi turbaţi, aceste capete înfierbîntate de la «Molodaia Rossiia» şi-au dat pe faţă în prospectul lor toate apucăturile lor bestiale; poate că ei vor fi stîrpiţi, dar cît sînge va trebui să curgă pentru ei! Tot acolo am auzit că la Voronej, la Saratov, la Tambov, peste tot există comitete alcătuite din asemenea socialişti şi peste tot ele aţîţă tineretul... Societatea e în pericol. Aceşti vagabonzi fără căpătîi sînt gata de orice, aşa că dv. nu trebuie să dormiţi; al dv. o să fie păcatul dacă n-o să-i împiedicaţi să provoace vărsare de sînge; dar vărsare de sînge o să fie dacă n-o să fiţi treji sau dacă o să vă mulţumiţi doar cu jumătăţi de măsură... Această haită turbată e setoasă de sînge şi e gata să comită cele mai mari orori; ea merge drept la ţintă, aşa că nu e cazul s-o nesocotiţi. De vreţi să avem linişte cu toţii, scăpaţi-ne de Cernîşevski».

Acest denunţ îi amintea încă o dată guvernului de Cernîşevski, asupra căruia Secţia a III-a îşi îndreptase de mult atenţia ei binevoitoare...

---

* Lemke. «Procesele politice», 198–199. Trebuie să remarcăm că primul care a publicat materialele originale în procesul Cernîşevski a fost d-l Lemke, care lucra la arhive.

** Fireşte, toate astea le spune un denunţător mîrşav, aşa că nu putem pune temei pe exactitatea faptelor relatate de el. El face însă observaţii juste asupra atitudinii ostile manifestate de liberali faţă de marele socialist.

[398—400] În urma denunțului telegrafic făcut de un spion, care era unul dintre vizitatorii lui Herzen, Vetoșnikov a fost arestat la graniță și, cu acest prilej, s-au găsit asupra lui toate scrisorile lui Herzen. Pentru Secția a III-a, postscriptumul la scrisoarea către Serno-Solovievici, menționată de noi mai sus, a constituit un motiv suficient pentru ca chiar a doua zi, la 7 iulie, să-l aresteze pe Cernîșevski. Toate hîrtiile și o parte din cărțile lui au fost confiscate, iar el a fost aruncat în cazemata Alekseevski...

Arestarea lui Cernîșevski a produs o impresie extraordinară asupra intelectualității democratice... Tineretul revoluționar a fost, firește, zguduit de arestarea conducătorului său ideologic. Reacționarii jubilau de bucurie că inamicul lor cel mai periculos a fost făcut, după cum

N.B. sperau ei, pentru totdeauna inofensiv. Dar și liberalii se bucurau în adîncul sufletului lor de năpasta ce căzuse pe capul lui Cernîșevski, care avea pentru ei un profund dispreț și care demascase fără cruțare adevăratul lor caracter. Astfel, Kavelin, unul din liderii liberalismului din vremea aceea, pe care Cernîșevschi îl cunoștea bine, într-o scrisoare către Herzen nu-și ascundea adevăratele lui sentimente: «Știrile ce ne sosesc din Rusia nu sînt chiar atît de rele după părerea mea... Arestările nu constituie o surpriză pentru mine și, să-ți spun

! drept, nu mi se par revoltătoare... Țin foarte mult la Cernîșevski, dar n-am mai întîlnit pînă acum un om așa de arțăgos, de înfumurat și de lipsit de tact. Și ar avea de ce să-l lichideze! Acum nu mai există nici o îndoială că există o legătură între incendii și proclamații»*.

Acesta e sărutul de Iudă al unui liberal care pînă acum apărea încununat de aureolă în ochii burghezilor «constituțional-democrați» de la noi. Repetînd mîrșava calomnie scornită de poliție după care incendiile din Petersburg erau legate de proclamațiile revoluționare, acești domni încercau să găsească o justificare morală pentru cruntele represiuni dezlănțuite de reacțiune împotriva democraților. Dar chiar dacă epidemia de incendii din acea vreme ar putea fi legată de anumite tendințe politice, în nici un caz ea nu poate fi legată de activitatea revoluționarilor. Senatorul Jdanov, care a fost

N.B. trimis după doi ani în regiunea Volgăi să facă cercetări în legătură cu incendiile ce se produseseră la Saratov, Simbirsk etc., a stabilit că ele erau legate de intrigile reacționarilor și iobăgiștilor de atunci, care căutau să înspăimînte guvernul și să terorizeze societatea pentru a zădărnici astfel efectuarea reformelor...

* Rusanov, l. c., p. 276.

Secţia a III-a nu voia să scape victima din gheare. La 1 august Potapov a prezentat comisiei un memoriu întocmit pe baza denunţurilor făcute de agenţi de poliţie (din acest memoriu rezultă, între altele, că Cernîşevski, încă din toamna lui 1861, era supus unei supravegheri permanente din partea agenţilor)... N.B.

Cernîşevski nu era interogat. El aştepta cu răbdare, în fortăreaţă, să fie eliberat de la o zi la alta, întrucît era perfect convins că guvernul nu dispune de nici un fel de probe serioase împotriva lui. El lucra cu sîrguinţă şi purta corespondenţă cu soţia sa. Într-o scrisoare cu data de 5 octombrie, pe care comisia n-a găsit de cuviinţă s-o remită soţiei sale, ci a anexat-o la dosar, se află şi această frază, teribilă după părerea copoilor: «Viaţa noastră aparţine istoriei; vor trece secole şi numele noastre vor fi mereu îndrăgite de oameni, care le vor rosti cu un sentiment de recunoştinţă cînd aproape toţi cei ce au trăit în aceeaşi vreme cu noi vor fi daţi uitării. De aceea nu trebuie să ne pierdem curajul sau să dăm dovadă de slăbiciune de caracter în faţa unor oameni care ne vor studia viaţa» (urmează apoi un plan al viitoarelor sale lucrări, despre care am vorbit în capitolul I). Comisia a văzut în aceste cuvinte ale lui Cernîşevski o extraordinară încredere în sine şi o mîndrie periculoasă. Pe cît se vede, sub raport intelectual şi moral membrii comisiei de anchetă nu erau mai prejos de liberalul Kavelin. N.B.

[402] Kostomarov se apucă să scrie părinţilor săi. Ciulkov observă la el o scrisoare voluminoasă, o citeşte şi — ce surpriză! — constată că are o legătură directă cu Cernîşevski. Scrisoarea este expediată imediat lui Potapov, care îi telegrafiază numaidecît lui Ciulkov să vină de urgenţă cu Kostomarov la Petersburg. Comedia este jucată ca după un scenariu dinainte scris.

Această scrisoare, de proporţiile unei adevărate broşuri de peste o coală de tipar, presărată cu citate în toate limbile posibile, împănată cu spirite de prost gust şi cu o vorbărie dezgustătoare, cuprindea tot ce-i trebuia Secţiei a III-a ca să-l distrugă pe Cernîşevski. Kostomarov îi scria corespondentului său fictiv că are să-i povestească la prima ocazie despre activitatea publicistică a lui Cernîşevski, «o activitate făţişă şi secretă, ca să vedeţi din ce parte a suflat vîntul care a trimis atîtea victime nenorocite în cazematele fortăreţelor ruseşti şi în toate locurile rău famate în care sînt ele expediate potrivit înţelegerii dintre ministrul de interne şi şeful jandarmeriei,... şi atunci o să vă daţi seama de unde a apărut pe drapelul sfînt al libertăţii infama deviză în numele căreia acţionează agitatorii noştri autohtoni, în numele căreia se scriu toate aceste publicaţii de felul lui «Velikorus» şi «Molodaia Rossiia», toate aceste proclamaţii inutile, tipărite cu litere roşii şi albastre». N.B.

[405—406] Dar toate documentele din dosar erau, pe cît se vede, insuficiente, şi Secţia a III-a s-a hotărît să recurgă la un ultim mijloc. La 2 iulie, Zameatin, ministrul de justiţie, a trimis senatului un lung memoriu «Cu privire la activitatea publicistică a lui Cernîşevski», care în mod vădit era ticluită de agenţi secreţi. În acest memoriu, care era menit să exercite o anumită presiune asupra judecătorilor, Cernîşevski este prezentat drept principalul propagator al materialismului şi comunismului, se face o analiză tendenţioasă a operelor lui şi se stabileşte o asemănare exterioară între scrierile lui publicistice şi conţinutul proclamaţiilor revoluţionare apărute în vremea aceea. Memoriul se încheie cu următoarele cuvinte: «Proclamaţiile sînt un fel de concluzie a articolelor lui Cernîşevski, iar articolele lui un comentariu amănunţit al proclamaţiilor»...

Stahevici, care l-a cunoscut pe Cernîşevski în Siberia, povesteşte în memoriile sale că Serakovski, cu mult înainte de arestarea lui Cernîşevski, i-a povestit despre convorbirea pe care a avut-o cu generalul Kaufman, pe atunci directorul cancelariei ministerului de război. Bravul general era de părere că Cernîşevski trebuie deportat pentru influenţa dăunătoare pe care o exercită asupra tineretului, şi aşa a procedat ulterior guvernul, trimiţîndu-l în deportare numai şi numai pentru «influenţa dăunătoare» exercitată de el. Acelaşi Stahevici relatează cum, cu puţin înainte de arestare, Cernîşevski a fost vizitat de aghiotantul
N.B. prinţului Suvorin şi sfătuit, în numele acestuia, să plece de îndată peste graniţă. Întrebat de Cernîşevski de ce se îngrijeşte prinţul atîta de persoana lui, adjutantul a răspuns: «Dacă veţi fi arestat, înseamnă că veţi fi deportat şi, în fond, veţi fi deportat fără nici o altă vină decît aceea că aţi scris articolele dv., deşi au fost permise de cenzură. Or, prinţul consideră că n-ar fi de dorit ca asupra împăratului, care îi este prieten personal, să cadă păcatul de a fi deportat un scriitor fără să fie vinovat». Dar Cernîşevski a refuzat categoric să plece în străinătate, fiind hotărît să-şi înfrunte cu semeţie destinul, iar în parte şi pentru că nu-i venea să creadă în posibilitatea unei asemenea fărădelegi ca deportarea unui publicist pentru că a publicat nişte articole permise de cenzură...

[411] Herzen, aflînd de revoltătoarea sentinţă pronunţată împotriva lui Cernîşevski, blestemă pe călăii lui de toate rangurile şi gradele şi veştejeşte venala presă liberală şi conservatoare, care prin denunţurile şi campaniile ei de calomnii a făcut ca asupra progresiştilor şi revoluţionarilor să se abată prigoana barbară a guvernului.

Dăm, din cartea lui Lemke, cîteva extrase din articolul publicat de Herzen în nr. 186 din 1864 al ziarului «Kolokol»:

«Cernîşevski a fost condamnat la *7 ani muncă silnică* şi la deportare pe viaţă. Blestemul să cadă pentru această cumplită nelegiuire asupra guvernului, asupra înaltei societăţi, asupra presei ticăloase şi corupte care a provocat această prigoană, împingînd-o la exagerări din ură personală. Ea a îndemnat cîrmuirea să ucidă prizoneri de război din Polonia, iar în Rusia să sancţioneze sentinţele date de ignoranţii barbari din senat *şi* de încărunţiţii ticăloşi din Consiliul de stat. Şi se mai găsesc acolo jalnice făpturi, tîrîturi şi molîi care spun că nu trebuie veştejită această bandă de tîlhari şi nemernici care ne cîrmuieşte! Pe Cernîşevski l-aţi ţintuit la stîlpul infamiei pentru un sfert de ceas..., dar voi, dar Rusia, cîtă vreme va rămîne ea ţintuită acolo! Blestemul cadă asupra voastră, blestemul şi, dacă se poate, răzbunarea!»...

Însemnările au fost făcute
nu mai devreme de octombrie 1909
şi nu mai tîrziu de aprilie 1911

Publicat pentru prima oară
în 1959, în «Scrieri postume», vol. 67

Se tipăreşte după textul original

ADNOTĂRI

INDICI

ADNOTĂRI

[1] *Conspectul cărţii «Sfînta familie, sau Critica criticii critice» de K. Marx şi F. Engels* a fost întocmit de V.I. Lenin în 1895, cînd s-a dus pentru prima oară în străinătate ca să stabilească legătura cu grupul «Eliberarea muncii». El a fost scris într-un caiet aparte şi cuprinde 25 de pagini; extrasele din carte sînt făcute în limba germană. Autorul nu ne arată cînd a întocmit acest conspect, însă este foarte probabil ca el să fi făcut acest lucru în august 1915, pe vremea cînd frecventa Biblioteca regală din Berlin, unde a studiat ediţiile rare ale scrierilor lui Marx şi Engels. În conspectul întocmit de el, Lenin urmăreşte modul cum s-a format concepţia despre lume a întemeietorilor marxismului, notează caracterizarea făcută societăţii burgheze şi criticile formulate de ei împotriva tinerilor hegelieni etc.

Această carte este menţionată pentru prima oară de Lenin în articolul-necrolog «Friedrich Engels» (scris în toamna anului 1895), în care relevă că ea a pus bazele «socialismului materialist revoluţionar» (Opere complete, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 9). Unele teze din «Sfînta familie» au fost în repetate rînduri folosite de Lenin în lucrările sale, îndeosebi aceea în care se spune că o dată cu profunzimea acţiunii istorice va creşte şi amploarea masei care o înfăptuieşte. — *3.*

[2] *«Sfînta familie, sau Critica criticii critice»* — prima lucrare comună a lui K. Marx şi F. Engels — a fost scrisă în septembrie-noiembrie 1844 şi editată în februarie 1845. «Sfînta familie» este o poreclă dată în derîdere fraţilor Bruno şi Edgar Bauer şi adepţilor lor grupaţi în jurul publicaţiei «Allgemeine Literatur-Zeitung» (care a apărut lunar la Charlottenburg, din decembrie 1843 pînă în octombrie 1844). În paginile acestei publicaţii era propagată «teoria» idealist-subiectivă reacţionară a procesului istoric potrivit căreia istoria e făurită de personalităţile alese, de exponenţii «spiritului», ai «criticii pure», în timp ce masa, poporul, constituie, în dezvoltarea istorică, doar un material inert, un balast. Această «teorie» a reprezentanţilor aripii de stînga, burghezo-democratice, a şcolii filozofice hegeliene (tinerii hegelieni) a fost mai tîrziu îmbrăţişată de narodnicii liberali din Rusia (vezi critica făcută acestora în lucrarea «Ce

sînt «prietenii poporului» şi cum luptă ei împotriva social-democraţilor?». V.I. Lenin. Opere complete, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 125—334).

Pe vremea cînd au scris «Sfînta familie», Marx şi Engels săvîrşiseră deja trecerea de la idealism şi democratism revoluţionar la concepţiile materialiste şi comuniste, care au fost dezvoltate de ei mai departe în această carte. Marx, care a scris cea mai mare parte din textul ei, enunţă aici, după cum menţionează Lenin în conspectul său, ideea fundamentală a materialismului istoric cu privire la rolul hotărîtor al modului de producţie în dezvoltarea societăţii. În această carte se demonstrează necesitatea pe care o prezintă «forţa practică» pentru realizarea unor idei, este formulată teza că făuritorul istoriei omenirii sînt masele populare şi că, cu cît transformările care au loc în societate sînt mai însemnate, cu atît amploarea maselor care le înfăptuiesc este mai mare; aici este expusă concepţia, aproape definitiv formată, cu privire la rolul istoric mondial al proletariatului şi se arată că comunismul este inevitabil nu numai din punct de vedere logic — ca o concluzie a întregii dezvoltări anterioare a filozofiei materialiste —, dar şi din punct de vedere istoric, întrucît proprietatea privată, prin însăşi evoluţia ei economică, se îndreaptă cu paşi repezi spre pieire.

Ridicîndu-se împotriva tinerilor hegelieni, Marx şi Engels critică şi filozofia idealistă a lui Hegel. Cartea «Sfînta familie», scrisă în bună parte sub influenţa filozofiei materialiste a lui Feuerbach, conţine totodată şi elemente de critică a acesteia. Definind locul pe care-l ocupă această carte în istoria marxismului, F. Engels scria mai tîrziu: «Cultul omului abstract, care alcătuia miezul noii religii feuerbachiene, trebuia înlocuit prin ştiinţa despre oamenii reali şi despre dezvoltarea lor istorică. Această dezvoltare a punctului de vedere feuerbachian, depăşind limitele filozofiei lui Feuerbach, a fost inaugurată de Marx, în 1845, în «Sfînta familie»» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 289). — *7.*

3 În capitolul al III-lea din «Sfînta familie» este vorba de articolul «D-l Nauwerck şi Facultatea de filozofie», publicat în «Allgemeine Literatur-Zeitung» nr. 6 din mai 1844 sub semnătura «J» — iniţiala numelui unui publicist german, Jungnitz, tînăr hegelian. — *8.*

4 În acest subcapitol din «Sfînta familie», K. Marx critică articolul «Proudhon» al lui E. Bauer, care face o analiză a cărţii lui P.J. Proudhon «Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement», 1840. O apreciere multilaterală a acestei cărţi şi, în general, a concepţiilor lui Proudhon a fost făcută de Marx în articolul său «Despre Proudhon» (Scrisoare către J.B. Schweitzer) (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 16, Bucureşti, Editura politică, 1963, p. 28—35). — *8.*

5 V.I. Lenin se referă la remarca făcută de K. Marx că «celelalte forme ale proprietăţii private, de exemplu salariul, comerţul, valoarea, preţul, banii etc., nu sînt considerate de Proudhon ca forme ale

proprietăţii private, cum s-a făcut, de pildă, în «Deutsch-Französische Jahrbücher» (vezi «Schiţă a unei critici a economiei politice» de F. Engels)» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 34). Articolul menţionat aici este prima lucrare de economie a lui F. Engels, în care el, situîndu-se pe poziţiile proletariatului revoluţionar, analizează orînduirea economică a societăţii burgheze şi categoriile fundamentale ale economiei politice burgheze. În «Deutsch-Französische Jahrbücher» a mai fost publicat şi un alt articol al lui Engels, «Situaţia Angliei. «Paşt and Present» by Thomas Carlyle», precum şi lucrările lui K. Marx «Contribuţii la problema evreiască» şi «Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 382—412, 413—427, 544—571, 572—598). Aceste lucrări marchează trecerea definitivă a lui Marx şi Engels de la idealism şi democratism revoluţionar la materialism şi comunism.

«Deutsch-Französische Jahrbücher» a apărut la Paris sub conducerea redacţională a lui K. Marx şi A. Ruge. A apărut un singur număr, dublu, în februarie 1844. Principala cauză care a dus la încetarea apariţiei acestei reviste au fost divergenţele de principii dintre Marx şi Ruge, un radical burghez. — *8*.

6 Este vorba de recenzia lui Szeliga la romanul «Les mystères de Paris» de Eugène Sue; ea a fost publicată în «Allgemeine Literatur-Zeitung» nr. 7 (din iunie 1844) (vezi adnotarea 8). — *15*.

7 W. Shakespeare. «Totu-i bine cînd sfîrşeşte cu bine», actul I, scena a 3-a (vezi Opere, vol. 8, Bucureşti, Editura de stat pentru literatură şi artă, 1960). — *15*.

8 Este vorba de romanul lui Eugène Sue «Les mystères de Paris», scris în spirit sentimental, filantropic mic-burghez. A apărut la Paris în anii 1842—1843 şi s-a bucurat de mare popularitate în Franţa şi în alte ţări. — *16*.

9 Marx se referă la articolul lui J. Faucher «Englische Tagesfragen», publicat în «Allgemeine Literatur-Zeitung» nr. 7—9 (iunie-august 1844); capitolul al II-lea din «Sfînta familie», scris de F. Engels, este consacrat criticii acestui articol. — *16*.

10 Aici se citează articolul lui B. Bauer «Cele mai recente lucrări cu privire la problema evreiască», publicat în «Allgemeine Literatur-Zeitung» nr. 1 (decembrie 1843); acest articol a constituit un răspuns al lui Bauer la critica făcută în presă cărţii sale «Die Judenfrage», apărută în 1843. — *17*.

11 *Revista lui Loustallot* — este vorba de «Révolutions de Paris», publicaţie săptămînală, care a apărut la Paris din iulie 1789 pînă în septembrie 1794. Pînă în septembrie 1790 a fost redactată de Elisée Loustallot, un publicist democrat. — *17*.

[12] Este vorba de opera lui G.W.F.Hegel «*Phänomenologie des Geistes*». Prima ediţie a acestei cărţi a apărut în 1807. La elaborarea scrierii sale «Sfînta familie», Marx s-a folosit de volumul al II-lea din ediţia a doua a Operelor lui Hegel (Berlin, 1841). Această primă operă de mari proporţii în care Hegel îşi expune sistemul său filozofic a fost caracterizată de Marx drept un «izvor şi un mister al filozofiei hegeliene» (vezi K. Marx/F. Engels. «Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften», Berlin, 1953, S. 76, p. 624). — *17.*

[13] *Doctrinarii* — grupare de oameni politici burghezi francezi din perioada Restauraţiei (1815—1830). Partizani ai monarhiei constituţionale, şi duşmani ai mişcării democratice şi revoluţionare, ei au căutat să creeze în Franţa un bloc al burgheziei şi nobilimii după modelul celui din Anglia. Cei mai cunoscuţi dintre ei sînt istoricul F. Guizot şi filozoful P.P. Royer—Collard. — *19.*

[14] Concepţiile expuse de Bruno Bauer în cartea sa «Die Judenfrage», apărută în 1843, au fost combătute de Marx în articolul «Contribuţii la problema evreiască», publicat în 1844 în «Deutsch-Französische Jahrbücher» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 382—412). — *19.*

[15] Aici se citează cel de-al doilea articol al lui B. Bauer «Cele mai recente lucrări cu privire la problema evreiască», publicat în «Allgemeine Literatur-Zeitung» nr. 4 (martie 1844). — *21.*

[16] «*Drepturile universale ale omului*» — principiile proclamate în «Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului», care a fost elaborată de Adunarea constituantă a Franţei la începutul revoluţiei burgheze şi adoptată în şedinţa de la 26 august 1789. Drept izvor ideologic pentru «Declaraţie» a servit filozofia iluminiştilor francezi din secolul al XVIII-lea. — *23.*

[17] *18 brumar* (9 noiembrie 1799) — ziua loviturii de stat a lui Napoleon Bonaparte, care a răsturnat Directoratul şi a instaurat dictatura sa personală. — *25.*

[18] *Materialismul cartezian* — doctrina adepţilor fizicii materialiste a lui René Descartes (al cărui nume în transcripţie latină era Renatus Cartesius). Cartea lui P.-J.-G. Cabanis. «Rapports du phisique et du morale de l'homme», de care este vorba aici, a apărut la Paris în 1802. — *27.*

[19] *Materialismul epicurian* — doctrina lui Epicur, filozof materialist din Grecia antică (secolele IV—III î.e.n.), şi a adepţilor lui; ea avea ca punct de plecare recunoaşterea unităţii materiale a lumii, «fiinţarea lucrurilor *în afara* conştiinţei omului şi *independent* de ea» (V.I. Lenin, volumul de faţă, p. 247). Doctrina materialistă a lui Epicur, care s-a bucurat de o largă răspîndire în lumea antică, a devenit mai tîrziu obiectul unor atacuri înverşunate din partea bisericii creştine şi a filozofiei idealiste. Încercînd

să reconstituie în epoca modernă concepțiile materialiste ale lui Epicur în domeniul fizicii și al eticii, recunoscînd, ca și el, că nu există în realitate decît atomi și vid și demonstrînd că spațiul și timpul sînt eterne și infinite, Pierre Gassendi a fost totuși un materialist inconsecvent, care considera că atomii sînt creați de divinitate și că numărul lor este limitat. În teza sa de doctorat, Marx scria că Gassendi s-a străduit «...să împace conștiința sa catolică cu convingerile sale păgîne, iar pe Epicur cu religia» (K. Marx și F. Engels. Scrieri din tinerețe, 1956, p. 23). — *27.*

20 În istoria filozofiei, *scepticismul* a jucat un rol diferit, în funcție de clasa ale cărei interese le exprima. Ca școală filozofică aparte, scepticismul a apărut în epoca de criză a societății sclavagiste din Grecia antică (secolele IV—III î.e.n.). A avut ca întemeietor pe Pyrrhon, iar reprezentanții lui cei mai de seamă au fost Aenesidemus și Sextus Empiricus (vezi volumul de față, p. 253—257). Scepticismul antic era îndreptat împotriva liniei materialiste în dezvoltarea filozofiei.

În epoca Renașterii, filozofii francezi Michel Montaigne, Pierre Charron și Pierre Bayle au folosit scepticismul în lupta lor împotriva scolasticii medievale și a bisericii. Spre deosebire de aceștia, Blaise Pascal caută să îndrepte scepticismul împotriva cunoașterii raționale și recurge la sentiment ca mijloc de apărare a religiei creștine.

În secolul al XVIII-lea, scepticismul reînvie în agnosticismul lui David Hume și al lui Immanuel Kant, precum și în încercarea lui Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus) de a moderniza scepticismul antic. Spre deosebire de scepticismul antic, scepticismul modern neagă în mod categoric posibilitatea cunoașterii științifice. Argumentele scepticismului au fost folosite de machiști, de neokantieni și de alte școli filozofice idealiste de la mijlocul secolului al XIX-lea — începutul secolului al XX-lea. Vorbind despre scepticismul burghez la modă, V.I. Lenin l-a calificat drept o scolastică «moartă și mortifiantă» și a arătat că sensul lui de clasă își găsește expresia în «pierderea speranței de a putea analiza în mod științific prezentul, renunțarea la știință, tendința de a nesocoti orice sintetizare, de a se ascunde de orice «legi» de dezvoltare istorică...» (Opere complete, vol. 25, București, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 46). În filozofia burgheză contemporană, scepticismul servește drept mijloc de luptă împotriva concepției materialist-dialectice despre lume. — *27.*

21 *Nominalismul* — curent filozofic medieval care considera că conceptele generale (universalia) sînt simple denumiri ale obiectelor individuale, în opoziție cu «realismul» medieval, care considera că conceptele generale au o existență anterioară lucrurilor concrete și că există «în mod real», independent de ele. Lupta dintre nominalism și realism a fost o expresie caracteristică a luptei dintre materialism și idealism în filozofia medievală. — *27.*

22 *Senzualismul* — curent filozofic ai cărui adepți considerau că senzațiile, percepțiile, pasiunile etc. constituie unica bază și unicul izvor al

cunoaşterii. Teoria senzualistă a cunoaşterii, care pornea de la principiul: «nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întîi în simţuri», a fost elaborată de J. Locke în scrierea sa «An Essay concerning Human Understanding», 1690. Printre senzualişti găsim atît adepţi ai materialismului (J. Locke, E.-B. Condillac, C.-A. Hélvetius), cît şi adepţi ai idealismului (G. Berkeley). V.I. Lenin scria: «Atît solipsistul, adică idealistul subiectiv, cît şi materialistul pot recunoaşte că senzaţiile sînt izvorul cunoştinţelor noastre. Atît Berkeley cît şi Diderot au pornit de la Locke» (Opere complete, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 125). — *28.*

23 Este vorba de opera lui E.-B. Condillac. «Traité des systèmes...», 1749. — *28.*

24 *Babuviştii* — adepţii lui Gracchus Babeuf, conducătorul mişcării comuniste utopice a «egalilor», care a avut loc în anii 1795—1796 în Franţa. — *28.*

25 V.I. Lenin se referă la lucrarea lui Feuerbach: «*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*» (1843), o continuare a aforismelor lui Feuerbach «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» (1842), în care expune bazele filozofiei sale materialiste şi critică filozofia idealistă a lui Hegel. — *30.*

26 *Fleur de Marie* — eroină a romanului «Misterele Parisului» de Eugène Sue. — *31.*

27 În locul arătat, K. Marx citează următoarele scrieri ale lui Charles Fourier: «Théorie des quatre mouvements et des destinées générales» (1808), «Le nouveau monde industriel et sociétaire» (1829) şi «Théorie de l'unité universelle» (1822). Mai jos, V.I. Lenin reproduce aceste citate (vezi volumul de faţă, p. 34 — 35). — *32.*

28 V.I. Lenin se referă la «*Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerk, Arnold Ruge und einigen Ungenannten*» — o culegere de articole a căror publicare în revistele germane a fost interzisă de cenzură; ea a fost editată în 1843, la Zürich, de A. Ruge. În această culegere au apărut primele articole publicistice ale lui K. Marx: «Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană» şi «Luther ca arbitru între Strauss şi Feuerbach» (vezi Karl Marx şi Friedrich Engels. Opere, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 3—27, 28—29). —*33.*

29 «*Impuissance, mise en action*» — cuvinte din cartea lui Charles Fourier «Théorie des quatre mouvements et des destinées générales», 1808, partea a doua, epilog.—*35.*

30 *Filantropii tory* — denumire dată grupului «Tînăra Anglie», care era alcătuit din oameni politici şi publicişti. Acest grup, care a luat fiinţă la începutul deceniului al 5-lea al secolului trecut, făcea

parte din partidul tory. Exprimînd nemulţumirea aristocraţiei funciare faţă de întărirea puterii economice şi politice a burgheziei, membrii grupului «Tînăra Anglie» recurgeau la metode demagogice şi la concesii mărunte pentru a subordona influenţei lor clasa muncitoare şi a o folosi în lupta lor împotriva burgheziei. În «Manifestul Partidului Comunist», K. Marx şi F. Engels caracterizează concepţiile lor drept «socialism feudal».

Bill-ul cu privire la ziua de muncă de 10 ore — lege adoptată de parlamentul englez în 1847, prin care ziua de muncă pentru femei şi adolescenţi era limitată la 10 ore. — *35*.

31 *Conspectul cărţii lui L. Feuerbach «Vorlesungen über das Wesen der Religion»*, 1851 a fost făcut pe foi de hîrtie îndoite în formă de file de caiet; pe prima pagină este indicată cota cărţii de la Biblioteca naţională din Paris. Data întocmirii conspectului nu a putut fi stabilită cu precizie. Se ştie doar că V.I. Lenin a lucrat la Biblioteca naţională din ianuarie pînă în iunie 1909. El a stat însă la Paris pînă în 1912 şi a mai fost acolo ultima oară în ianuarie 1914, aşa că e probabil ca conspectul să fi fost întocmit şi după 1909. Deşi în conţinutul conspectului nu găsim un răspuns precis în ce priveşte data scrierii lui, el ne îndreptăţeşte totuşi în mare măsură să presupunem că a fost destinat de Lenin pentru seria «Caiete filozofice. Hegel, Feuerbach şi diverse»; mărturie stau trimiterile la «Vorlesungen über das Wesen der Religion», existente în celelalte caiete, precum şi titlul analog cu al celorlalte caiete şi însemnarea cu creion albastru de pe prima pagină: «Feuerbach. Vol. 8», care a fost făcută, pe cît se pare, mai tîrziu.

«Caiete filozofice. Hegel, Feuerbach şi diverse» conţin materiale diferite prin caracterul şi importanţa lor. Lenin a început să lucreze la ele, pe cît se pare, în septembrie 1914, după ce a sosit la Berna, venind de la Poronino. Scrierile filozofice le-a citit şi conspectat în special în sala de lectură a Bibliotecii din Berna, aşa cum se vede din cotele notate pe manuscrise, precum şi din fişele de cerere păstrate la bibliotecă. În amintirile ei legate de această perioadă, N.K. Krupskaia scrie: «Ilici s-a apucat să scrie, îndată după sosirea sa la Berna, articolul «Karl Marx» pentru Dicţionarul enciclopedic Granat. În acest articol, prezentînd învăţătura lui Marx, Ilici a început prin a caracteriza concepţia acestuia despre lume în capitolele «Materialismul filozofic» şi «Dialectica»... Pentru capitolele despre materialismul filozofic şi despre dialectică, Ilici a recitit cu multă atenţie operele lui Hegel şi ale altor filozofi şi n-a abandonat această muncă nici după terminarea articolului despre Marx» (vezi N.K. Krupskaia. «Amintiri despre Lenin», Bucureşti, Editura politică, 1960, p. 246).

La alegerea principalelor lucrări ce urmau să fie conspectate, un rol important a avut, fără îndoială, «Corespondenţa dintre K. Marx şi F. Engels», pe care Lenin a studiat-o amănunţit şi a conspectat-o la sfîrşitul anului 1913 (vezi V.I. Lenin. Conspectul «Corespondenţa

dintre K. Marx şi F. Engels. 1844—1883», Moscova, 1959). Caracterizînd conţinutul corespondenţei, Lenin spunea că «focarul» ei, «punctul central în jurul căruia gravitează toate ideile exprimate şi analizate» este dialectica (vezi Opere complete, vol. 24, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 282). În conspectele sale filozofice, în fragmentele şi notele din anii 1914—1915, Lenin a acordat şi el o atenţie specială dialecticii. Cercetarea problemelor fundamentale ale dialecticii materialiste în «Caiete filozofice» a avut o deosebită însemnătate pentru analiza marxistă a caracterului primului război mondial, pentru elaborarea teoriei imperialismului, pentru dezvoltarea teoriei revoluţiei socialiste, a învăţăturii despre stat, a strategiei şi tacticii partidului, care au fost expuse de Lenin în celelalte lucrări ale sale din acea perioadă.

Nu dispunem de data precisă a scrierii fiecărui caiet; Lenin n-a notat decît data terminării conspectului «Ştiinţa logicii» (17 decembrie 1914). În afară de aceasta, pe baza fişelor de cerere păstrate la biblioteca din Berna, a fost stabilită data exactă cînd a fost scrisă nota despre cartea lui Ghenov. Dăm mai jos o listă a «Caietelor» după data cea mai probabilă a întocmirii lor (excepţie face conspectul cărţii lui Feuerbach despre filozofia lui Leibniz — vezi adnotarea 51).

	1. Conspectul cărţii lui Feuerbach «Prelegeri despre esenţa religiei».
Caietul «Feuerbach»	2. Conspectul cărţii lui Feuerbach «Expunerea, analiza şi critica filozofiei lui Leibniz».
Caietul «Hegel. Logica, I»	3. Conspectul cărţii lui Hegel «Ştiinţa logicii». Începutul.
Caietul «Hegel. Logica, II»	4. Conspectul cărţii lui Hegel «Ştiinţa logicii». Continuare.
Caietul «Hegel. Logica, III»	5. Conspectul cărţii lui Hegel «Ştiinţa logicii». Sfîrşitul.
	6. Note «Cu privire la scrierile mai recente despre Hegel».
	7. Note marginale la o recenzie a cărţii: J. Perrin «Tratat de chimie fizică. Principiile».
Caietul «(diverse +) Hegel»	8. Note cu privire la cartea lui P. Ghenov «Teoria cunoaşterii şi metafizica lui Feuerbach».
	9. Note cu privire la cartea lui P. Volkmann «Bazele teoretice ale cunoaşterii în ştiinţele naturii».
	10. Note cu privire la cartea lui M. Verworn «Ipoteza biogenă».
	11. Conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei». Începutul.

Caietul «Hegel»	12. Conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei». Sfîrşit.
Caietul «Hegel»	13. Conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de filozofie a istoriei».
Caietul «Filozofie»	14. Note cu privire la cartea lui Dannemann «Cum s-a format imaginea noastră despre lume».
	15. Extrase din cartea lui L. Darmstaedter «Călăuză pentru istoria ştiinţelor naturii şi a tehnicii».
	16. Extrase din cartea lui Napoleon «Cugetări».
	17. Conspectul cărţii lui G. Noël «Logica lui Hegel».
	18. Fragmentul «Planul dialecticii (logicii) lui Hegel».
	19. Note în legătură cu o recenzie la cartea lui A.E. Haas «Spiritul elinismului în fizica contemporană».
	20. Note în legătură cu cartea lui T. Lipps «Ştiinţele naturii şi concepţia despre lume».
	21. Conspectul cărţii lui F. Lassalle «Filozofia lui Heraclit Obscurul din Efes».
	22. Fragmentul «În jurul problemei dialecticii».
	23. Conspectul cărţii lui Aristotel «Metafizica».

În ediţia de faţă a «Caietelor filozofice», materialele din «Caiete filozofice» sînt dispuse în două părţi: conspectele şi fragmentele formează partea întîi (p. 37—311), iar notele în legătură cu diferite cărţi, articole şi recenzii, partea a doua (p. 326—338); atît în primul caz, cît şi în al doilea s-a respectat ordinea cronologică cea mai probabilă a documentelor, excepţie făcînd, după cum am arătat mai înainte, conspectul cărţii lui Feuerbach despre filozofia lui Leibniz. — *37.*

32 *«Prelegerile despre esenţa religiei»*, la baza cărora se află «Das Wesen der Religion», apărută în 1845, au fost ţinute de Feuerbach la Heidelberg de la 1 decembrie 1848 pînă la 2 martie 1849; ele au fost ţinute în clădirea primăriei, deoarece conducerea universităţii nu i-a permis filozofului să vorbească în incinta universităţii. Au fost publicate pentru prima oară în 1851. — *39.*

33 Este vorba de următoarele lucrări ale lui L. Feuerbach: «Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza», 1833, şi «Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz-

schen Philosophie», 1837; conspectul acesteia din urmă se publică în volumul de faţă, p. 59—69. Mai departe, conspectînd prelegerea a doua, V.I. Lenin menţionează lucrarea lui Feuerbach «Pierre Bayle...», apărută în 1838. — *40.*

34 Este vorba de lucrarea lui L. Feuerbach «Die Gedanken über Tod und Unsterblichkeit», apărută, anonim, în 1830. Conţinutul principal al acestei lucrări era în contradicţie cu dogmatica religiei creştine oficiale, deoarece ea nega nemurirea omului; cînd numele autorului a devenit cunoscut, lucrarea a fost confiscată, iar Feuerbach persecutat şi exclus din Universitatea din Erlangen, unde ţinea prelegeri, în calitate de docent, din 1828. — *40.*

35 «*Esenţa creştinismului*» („Das Wesen des Christentums") este principala scriere filozofică a lui L. Feuerbach; prima ediţie a apărut în 1841 la Leipzig. Această carte, care proclamă «triumful materialismului» (Engels), a exercitat o influenţă covîrşitoare asupra dezvoltării ideologice a intelectualităţii progresiste din Germania şi din alte ţări. — *40.*

36 V.I. Lenin compară definiţia dată de L. Feuerbach problemei fundamentale a filozofiei cu cea dată de K. Marx şi F. Engels. Mai departe (volumul de faţă, p. 43 şi 46), el se referă direct la cunoscuta formulare a problemei fundamentale a filozofiei dată de Engels în lucrarea sa «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 274—277). — *40.*

37 V.I. Lenin se referă la următorul pasaj din L. Feuerbach: «Prin egoism eu înţeleg iubirea *de sine* a omului, adică iubirea faţă de *fiinţa omenească* în general, iubire care constituie un impuls spre satisfacerea şi dezvoltarea tuturor înclinaţiilor şi pasiunilor, fără a căror satisfacere şi dezvoltare omul nu este şi nu poate fi un om adevărat, un om perfect» (Sämtliche Werke, Bd. 8, Leipzig 1851, S. 64). — *41.*

38 Ceva mai sus de pasajul citat, Feuerbach scrie: «...Orice simţire se divinizează numai pe sine. Într-un cuvînt, adevărul în religia naturii nu se bazează decît pe adevărul simţurilor». Ideile lui Feuerbach despre senzorialitate ca bază a divinizării fenomenelor naturii le găsim încă în lucrarea sa «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», 1843; ele au fost ulterior dezvoltate pe larg în opera sa «Das Wesen der Religion» („Esenţa religiei") 1846. — *42.*

39 V.I. Lenin se referă la definiţia problemei fundamentale a filozofiei, dată de F. Engels în lucrarea sa «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 274—277); la acelaşi citat se referă Lenin şi ceva mai jos (vezi volumul de faţă, p. 45). —*43.*

40 Termenul «*agnosticism*» a fost introdus în 1869 de naturalistul englez T. Huxley. V.I. Lenin, în articolul «La 25 de ani de la moartea lui

Joseph Dietzgen» (1913), îl definește în felul următor: «Agnosticismul (de la cuvintele grecești „a" = *nu* și «gnosis» = *cunoaștere*) este o oscilare între materialism și idealism, adică de fapt o oscilare între știința materialistă și clericalism. Dintre agnostici fac parte adepții lui Kant (kantienii), ai lui Hume (pozitiviștii, realiștii etc.) și machiștii «moderni»» (vezi Opere complete, vol. 23, București, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 124). — *46*.

[41] V.I. Lenin compară aici atitudinea materialistului L. Feuerbach față de științele naturii cu aceea a idealistului subiectiv E. Mach. Atitudinea filozofiei lui Mach față de științele naturii este analizată de Lenin în cartea sa «Materialism și empiriocriticism» (vezi Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua). — *46*.

[42] J. Dietzgen a dezvoltat idei analoge. De pildă, în cartea «Esența muncii cerebrale a omului», în paragraful «Spirit și materie», el scrie: «În special de la apariția creștinismului, oamenii s-au obișnuit să vorbească cu dispreț despre lucrurile materiale, sensibile, trupești, care sînt roase de rugină și de molii» (vezi J. Dietzgen. Scrieri alese, București, E.S.P.L.P. 1958, p. 83). — *47*.

[43] V.I. Lenin compară ideea eronată a lui L. Feuerbach că «activitatea spiritului este și ea materială» cu afirmații analoge dintr-o serie de lucrări ale lui J. Dietzgen. Luînd poziție împotriva idealiștilor, care rupeau gîndirea de substratul ei material — creierul —, Dietzgen a făcut încercarea nereușită de «a lărgi» noțiunea de materie, incluzînd în ea și gîndirea. «O oarecare confuzie» de noțiuni la Dietzgen a semnalat și K. Marx, cînd a citit manuscrisul cărții lui «Esența muncii cerebrale a omului» (vezi K. Marx, scrisori către Kugelmann, Editura P.C.R., 1947, p. 75). Confuzia inadmisibilă făcută de Dietzgen în ce privește categoriile filozofice fundamentale este semnalată și de V.I. Lenin cînd citește «Mici scrieri filozofice» (vezi volumul de față, p. 358, 360, 363—364 și altele). În cartea sa «Materialism și empiriocriticism», Lenin a arătat cît de neîntemeiate sînt încercările de a lărgi noțiunea de materie (vezi Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 252—259). «E adevărat că și gîndirea și materia sînt «reale», adică există — scria el. — Dar a spune că gîndirea e materială înseamnă a face un pas greșit în direcția confundării materialismului cu idealismul. În fond avem aici mai curînd o eroare de formulare din partea lui Dietzgen...» (op. cit., p. 252—253). — *47*.

[44] «Germenii», «embrionii» de materialism istoric la Feuerbach, menționați de V.I. Lenin în acest loc și mai departe (vezi volumul de față, p. 51, 52), n-au fost dezvoltați mai departe în filozofia lui. În interpretarea vieții sociale, Feuerbach, după cum sublinia F. Engels, «a rămas prizonierul cătușelor idealiste tradiționale, ceea ce a recunoscut el însuși prin cuvintele: «Privind îndărăt, sînt întru totul de acord cu materialiștii; privind înainte însă, nu»»

(K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 280). — *48*.

45 Despre germenii de materialism istoric la Cernîşevski se vorbeşte şi în cartea lui G.V. Plehanov «N.G. Cernîşevski»; citind această carte, V.I. Lenin a subliniat pasajele respective (vezi, de pildă, volumul de faţă, p. 519, 530—531). — *52*.

46 «*Manifestul Partidului Comunist*» a fost scris la sfîrşitul anului 1847 şi publicat în februarie 1848; apreciind însemnătatea lui, V.I. Lenin scria: «În această operă este expusă cu o limpezime şi o precizie genială o nouă concepţie despre lume, materialismul consecvent, care îmbrăţişează şi domeniul vieţii sociale, dialectica, cea mai cuprinzătoare şi mai profundă teorie a dezvoltării, şi teoria luptei de clasă şi a rolului istoric revoluţionar de importanţă mondială al proletariatului, făuritor al unei societăţi noi, societatea comunistă» (Opere complete, vol. 26, Bucureşti, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 48).

«*Neue Rheinische Zeitung*» («Noua gazetă renană»), fondată de K. Marx şi F. Engels, a apărut zilnic la Köln, de la 1 iunie 1848 pînă la 19 mai 1849. Acest ziar, care apărea sub steagul democraţiei, era exponentul intereselor tuturor forţelor progresiste ale poporului german şi în primul rînd ale clasei muncitoare. În lucrările lui Marx şi Engels publicate în acest ziar au fost formulate o serie dintre cele mai importante teze teoretice elaborate pe baza experienţei revoluţiei din 1848—1849 (despre formele statului burghez, despre dictatura revoluţionară a poporului, despre unitatea clasei muncitoare şi atragerea maselor largi ale ţărănimii în lupta revoluţionară etc).

Cartea lui Engels «*Die Lage der arbeitenden Klasse in England*» («Situaţia clasei muncitoare din Anglia») a fost publicată în 1845 (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 239—532). În această carte Engels a cercetat condiţiile în care a luat naştere şi s-a dezvoltat proletariatul industrial, a dezvăluit procesul progresiv de pauperizare a acestuia, a făcut o descriere sugestivă a crizelor economice, a arătat rolul istoric-mondial ce revine proletariatului în răsturnarea capitalismului. Caracterizînd tezele fundamentale ale acestei cărţi, Lenin scria: «Dar Engels a fost *primul* care a spus că proletariatul *nu este numai* o clasă care suferă; că tocmai ruşinoasa situaţie economică în care se află proletariatul îl împinge în mod irezistibil înainte şi-l determină să lupte pentru eliberarea sa definitivă. Iar proletariatul care luptă *se va ajuta singur*. Mişcarea politică a clasei muncitoare va face ca muncitorii să ajungă în mod necesar la conştiinţa faptului că ei nu au altă ieşire decît socialismul» (Opere complete, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 8—9). — *52*.

47 V. I. Lenin se referă la următoarele cuvinte ale lui Feuerbach: «...Divinitatea este alcătuită, ca să spunem aşa, din două părţi componente, dintre care una ţine de fantezia omului, iar cealaltă

de natură. Roagă-te! — spune o parte, adică dumnezeul care este deosebit de natură; munceşte! — spune cealaltă parte, adică dumnezeul care nu se deosebeşte de natură, ci doar exprimă esenţa ei; căci natura este o albină lucrătoare, în timp ce dumnezeu este un trîntor» (Sämtliche Werke, Bd. 8, Leipzig, 1851, S. 411). — *53.*

48 Este vorba de un citat extras de Feuerbach din lucrarea lui P. Gassendi: «Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos», 1624 (vezi L. Feuerbach. Sämtliche Werke, Bd. 8, Leipzig, 1851, S. 431—435). — *54.*

49 *Principiul antropologic* — principiul fundamental al filozofiei lui Feuerbach, potrivit căruia omul trebuie privit ca o parte a naturii, ca o ființă biologică, naturală. Principiul antropologic era îndreptat împotriva religiei şi a idealismului. Dar, întrucît îl priveşte pe om ca fiind situat în afara relaţiilor istorice-sociale concrete, acest principiu nu dezvăluie adevărata lui natură socială şi duce la idealism în interpretarea legilor dezvoltării istorice. În lupta împotriva idealismului, N. G. Cernîşevski pornea şi el de la principiul antropologic, căruia i-a consacrat o lucrare specială, «Principiul antropologic în filozofie» (N. G. Cernîşevski. Opere complete, vol. VII, Moscova, 1950, p. 222—295). — *57.*

50 În lucrarea sa «Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums», 1857, L. Feuerbach cercetează originea reprezentărilor despre divinitate (în greceşte θεογουια — originea sau genealogia zeilor). Paragrafele 34 şi 36, la care se referă V. I. Lenin, sînt intitulate: «Ştiinţele naturii din punct de vedere «creştin»» şi «Bazele teoretice ale teismului». — *57.*

51 *Conspectul cărţii lui L. Feuerbach* «Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist». In Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Stuttgart. Frommann, 1904, S. 326—357. (*«Expunerea, analiza şi critica filozofiei lui Leibniz»*) a fost scris într-un caiet separat, intitulat «Feuerbach»; conspectul a fost întocmit după volumul al IV-lea al Operelor complete ale lui Feuerbach, ediţia a doua germană. În această carte Feuerbach dă o deosebită atenţie expunerii sistemului filozofic al lui Leibniz; analizînd acest sistem, Lenin relevă caracterul lui idealist şi semnalează totodată profundele idei dialectice ale filozofului. O confruntare a începutului acestui conspect cu începutul articolului «Karl Marx» — în care V. I. Lenin, comparînd textul de bază cu completările din 1847, vorbeşte despre evoluţia concepţiilor lui Feuerbach—ne îndreptăţeşte să presupunem că conspectul a fost întocmit înainte de terminarea acestui articol, al cărui manuscris a fost expediat din Berna în Rusia (pe adresa redacţiei Dicţionarului enciclopedic Granat) la 4 (17) noiembrie 1914. În ediţia de faţă, conspectul cărţii lui Feuerbach asupra filozofiei lui Leibniz este dispus înaintea conspectului «Ştiinţei logicii», deşi, după toate probabilităţile, a fost început mai tîrziu (vezi adnotarea 31), pentru ca conspectele ambelor lucrări ale lui Feuerbach să se afle alături unul de altul şi să nu fie întreruptă continuitatea conspectelor operelor lui Hegel.

Lucrarea lui Feuerbach asupra filozofiei lui Leibniz a fost scrisă în 1836, iar completarea ei în 1847 (prima ediţie germană a cărţii a apărut în 1837, iar cea cu completare în 1848, în volumul al V-lea din prima ediţie a Operelor lui Feuerbach). — *59*.

52 În pasajul menţionat de Lenin, Feuerbach scrie: «Filozofia lui Spinoza este un *telescop*, care face accesibile ochiului omenesc obiecte ce sînt invizibile din cauza depărtării lor; filozofia lui Leibniz este un *microscop*, care face vizibile obiecte ce nu pot fi văzute din pricina micimii şi fineţei lor» (Sämtliche Werke, Bd. IV, 1910, S. 34). — *61*.

53 V. I. Lenin se referă la o scrisoare a lui K. Marx către F. Engels, cu data de 10 mai 1870, în care Marx îşi exprimă «admiraţia faţă de Leibniz»; acest pasaj a fost menţionat de Lenin în conspectul «Corespondenţei» (vezi V.I. Lenin. Conspectul «Corespondenţei dintre K. Marx şi F. Engels. 1844—1883», Moscova, 1959, p. 129). — *62*.

54 *Entelehia* — termen din filozofia idealistă, care la Aristotel semnifică scopul lăuntric propriu obiectului şi care, prin activitatea sa, se transformă din posibil în real. După Leibniz, entelehia este tendinţa monadei de a realiza perfecţiunea cuprinsă potenţial în ea. — *63*.

55 V. I. Lenin se referă la următoarea afirmaţie a lui Feuerbach: «Armonia prestabilită, deşi este copilul adorat al lui Leibniz, reprezintă latura lui slabă... Armonia prestabilită, înţeleasă în sens pur exterior faţă de monadă, e în totală contradicţie cu spiritul filozofiei lui Leibniz» (Sämtliche Werke, Bd. IV, 1910, S. 95). Noţiunea teologică de «armonie prestabilită» a fost introdusă de Leibniz pentru a explica în ce fel monadele—fiecare din ele fiind individuală şi urmînd numai legea dezvoltării ei interne — se află totodată, în fiecare moment dat al timpului, în perfectă concordanţă, în armonie între ele. Aceasta se explică, după Leibniz, prin faptul că, încă din momentul creării monadelor, dumnezeu a asigurat unitatea lor, a prestabilit armonia lor. — *64*.

56 *Ocazionalism* — curent idealist religios în filozofia secolului al XVII-lea, la baza căruia se află ideea dualităţii corpului şi spiritului, enunţată de R. Descartes. Ocazionaliştii încercau să demonstreze că sufletul şi corpul sînt esenţe diferite, independente una de alta, că toate acţiunile (atît cele fizice cît şi cele psihice), precum şi legătura dintre ele sînt înfăptuite de divinitate şi că omul depinde întru totul de «providenţă» etc. Reprezentanţii cei mai de seamă ai ocazionalismului au fost J. Clauberg, A. Geulincx şi N. Malebranche. — *64*.

57 «*Theodiceea*» — titlul prescurtat al cărţii lui Leibniz: «Essais de Théodicées sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal», 1710.

Argumentul ontologic al existenţei lui dumnezeu — una din încercările, cele mai curente în teologie, de a dovedi pe cale logică existenţa lui dumnezeu şi de a aşeza astfel credinţa pe baze raţionale; ea a fost formulată pentru prima dată de unul din «părinţii bisericii», «Feri-

citul» Augustin (354—430), şi dezvoltată apoi de Anselm de Canterbury, teolog scolastic medieval (1033—1109). «Acest argument — scrie Engels — sună astfel: «Cînd gîndim pe dumnezeu, îl gîndim ca sumă a tuturor perfecţiunilor. Dar în suma tuturor perfecţiunilor intră, înainte de toate, existenţa, căci o fiinţă care nu există este în mod necesar imperfectă. Aşadar, printre perfecţiunile lui dumnezeu trebuie să numărăm şi existenţa. Aşadar, dumnezeu trebuie să existe»» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 42). Argumentul ontologic a fost criticat atît în evul mediu, cît şi în epoca modernă de o serie de filozofi (printre care John Locke, Voltaire etc.). Filozofia materialistă a dezminţit definitiv atît argumentul ontologic, cît şi celelalte argumente despre existenţa lui dumnezeu, care, după o expresie a lui Marx, «nu sînt altceva decît nişte *tautologii goale*» (Doktordissertation von Karl Marx (1841), Jenaer Reden und Schriften, Friedrich Schiller-Universität, Jena 1964, S. 98). — *64.*

58 Opera lui Leibniz «*Nouveaux essais sur l'entendement humain*» (1764) era îndreptată împotriva cărţii lui John Locke «An Essay concerning Human Understanding» (1690), în care era expusă teoria senzualistă a cunoaşterii. La teza fundamentală a senzualismului «nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu», Leibniz, care susţinea raţionalismul, a adăugat: «nisi intellectus ipse». — *65.*

59 V. I. Lenin se referă la afirmaţia făcută de Kant că cunoştinţe necesare, absolute, adevărate sînt numai cele apriorice, independente de experienţă. Aceasta este una din tezele fundamentale ale teoriei idealiste a cunoaşterii a lui Kant. Ceva mai jos Lenin menţionează comparaţia făcută de Feuerbach între operele fundamentale ale lui Leibniz şi aceiea ale lui Kant (vezi volumul de faţă, p. 65). — *65.*

60 Este vorba de lucrarea «Defensio Cartesiana» (1652) a filozofului cartezian german J. Clauberg. — *66.*

61 *Dizertaţia lui Feuerbach «De Ratione una, universali, infinita»*, prezentată în 1828 pentru a căpăta dreptul de a ţine prelegeri la Universitatea din Erlangen, a fost tipărită în traducere germană, sub titlul: «Über die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit», în volumul al IV-lea din ediţia a doua a Operelor lui Feuerbach. — *69.*

62 Este vorba de scrierea lui Feuerbach «Spinoza şi Herbart» (1836), publicată în volumul al IV-lea din ediţia a doua a Operelor lui. — *69.*

63 Este vorba de scrisoarea adresată de L. Feuerbach lui K. Marx în 1843, în care este supusă unei critici ascuţite filozofia lui Schelling (vezi L. Feuerbach. Sämtliche Werke, Bd. IV, 1910, S. 434—440). Această scrisoare era un răspuns la aceea pe care i-o adresase Marx la 3 octombrie 1843. — *69.*

64 *Conspectul cărţii lui Hegel «Ştiinţa logicii»* este scris pe trei caiete, ale căror pagini sînt numerotate în continuare, de la 1 la 115, şi intitulate astfel: «Hegel. Logica I», «Hegel. Logica II» şi «Hegel. Logica III». Pe coperta primului caiet se află, scris de mîna lui

Lenin, titlul întregii serii: «Caiete filozofice. Hegel, Feuerbach şi diverse», iar pe partea dinăuntru a copertei — conţinutul volumelor de Opere ale lui Hegel (vezi volumul de faţă, p. 72). Primele patru pagini din manuscris sînt scrise pe file de aritmetică lipite în caiet; ele au un format mai mic decît caietul şi sînt la fel cu acelea pe care au fost conspectate volumele de Opere ale lui Feuerbach şi Hegel (vezi p. 326); aceasta dovedeşte că caietul «Hegel. Logica I» a fost început mai devreme decît celelalte «Caiete filozofice», care datează din anii 1914—1915 (vezi adnotarea 31). Pe coperta caietului al doilea se află următoarea însemnare: «NB. p. *76*» (pagina cu care începe conspectul părţii a treia «Teoria conceptului» — «Ideea» — vezi volumul de faţă, p. 162). În josul paginii 111 (caietul al treilea), Lenin a notat data terminării conspectului: «Sfîrşitul «Logicii». 17.XII.1914». După pagina 115, la care se termină conspectul, urmează pagini albe, iar pe ultimele două pagini ale caietului «Hegel. Logica III» sînt scrise notele «Cu privire la scrierile mai recente despre Hegel» (vezi p. 327—331). Paralel cu «Ştiinţa logicii», Lenin conspectează şi o serie de capitole din prima parte a «Enciclopediei ştiinţelor filozofice».

Conspectul operei principale a lui Hegel ocupă locul central între conspectele filozofice ale lui Lenin din anii 1914—1915. Aici Lenin dezvăluie idealismul şi mărginirea istorică a logicii lui Hegel, arătînd totodată că Hegel urmăreşte într-o formă mistică «reflectarea mişcării lumii obiective în mişcarea conceptelor» (p. 150). Lenin examinează toate legile fundamentale, categoriile şi elementele dialecticii, legătura lor cu practica, corelaţia dintre dialectică, logică şi teoria cunoaşterii, caracterul dialectic al dezvoltării filozofiei, ştiinţelor naturii şi tehnicii. În conspect este inclus şi fragmentul, de o deosebită importanţă, cu privire la elementele dialecticii (vezi p. 187—188). — *71.*

65 Este vorba de prima ediţie germană a Operelor lui Hegel; volumele 1—18 au apărut în anii 1832—1845, iar volumul 19 (suplimentar), compus din două părţi, în 1887. V. I. Lenin a transcris cuprinsul acestor volume pe coperta caietului «Hegel. Logica I» (vezi volumul de faţă, p. 72). — *73.*

66 *«Ştiinţa logicii» («Wissenschaft der Logik»)* — principala operă a lui Hegel. Pe baza principiului idealist al identităţii dintre fiinţare şi gîndire, în cuprinsul ei sînt studiate categoriile logice ca momente ale ideii absolute, pe care Hegel o considera drept esenţa realităţii. În «Ştiinţa logicii» este expusă în mod sistematic — sub forma autodezvoltării conceptelor — dialectica idealistă a lui Hegel. Lucrarea se împarte în trei cărţi: prima («Teoria fiinţării») apărută la începutul anului 1812, a doua («Teoria esenţei») — în 1813, iar a treia («Teoria conceptului») — în 1816, la Nürnberg. În 1831 Hegel a început să pregătească o nouă ediţie, dar n-a reuşit să revadă decît cartea I şi să scrie prefaţa la ediţia a doua (datată 7 noiembrie 1831). — *73.*

67 Vezi Aristotel. Metafizica, cartea I, cap. 1. — *76.*

68 *«Parmenide»* — dialog al lui Platon, denumit astfel după numele principalului reprezentant al școlii eleate (vezi adnotarea 110). În acest dialog este dezvoltată dialectica idealistă, pe care Platon o aplică la a sa teorie a ideilor. În «Prelegeri de istorie a filozofiei» (acest pasaj este menționat de V.I. Lenin — vezi volumul de față, p. 259), Hegel, calificînd dialogul drept capodopera «cea mai vestită a dialecticii platonice», menționează totodată că în «Parmenide» dialectica lui Platon este mai curînd de natură negativă decît pozitivă, întrucît, vorbind despre contradicții, filozoful nu insistă îndeajuns asupra unității lor. — *83*.

69 Este vorba de celebra mărturisire a lui Kant: «Am fost nevoit să limitez domeniul *științei* pentru a face loc *credinței*» (I. Kant. «Critica rațiunii pure», prefața la ediția a doua). Această formulă exprimă caracterul contradictoriu al sistemului lui Kant, tendința lui de «a împăca» ceea ce este de neîmpăcat: credința și cunoașterea, știința și religia. V.I. Lenin scrie mai departe în conspectul său: «Kant diminuează cunoașterea pentru a face loc credinței» (volumul de față, p. 143). — *85*.

70 Vezi F. Engels. «Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane» (K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 277). — *87*.

71 Vorbind despre categoria ființare, Hegel nu întîmplător amintește de eleați (vezi despre ei adnotarea 110). Dacă consideră logica ca o dezvoltare a ideii absolute, în forma ei pură, apoi în istoria filozofiei el vede procesul istoric al acestei dezvoltări. De aceea, după părerea lui fiecare categorie a logicii trebuia să fi fost istoricește exprimată de un anumit sistem filozofic (ființarea de către eleați, neantul de către budism, devenirea de Heraclit ș.a.m.d.). «Ceea ce este primul în știință — scrie el — trebuie să se dovedească a fi primul din punct de vedere istoric». Transcriind această teză, Lenin remarcă: «Are o rezonanță cît se poate de materialistă», iar în alt loc scrie: «Se vede că Hegel ia a sa autodezvoltare a conceptelor, a categoriilor în legătură cu întreaga istorie a filozofiei. Aceasta imprimă încă un *nou* aspect întregii Logici» (vezi volumul de față, p. 89 și 98). — *88*.

72 *«Abstrakte und abstruse Hegelei»* («hegelianism abstract și încîlcit») — această expresie aparține lui F. Engels (vezi «Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane», în K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 272). — *91*.

73 Vezi F. Engels. «Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane» (K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 276). — *91*.

74 Ideea infinității materiei și a procesului de cunoaștere a ei a fost dezvoltată de V.I. Lenin în cartea sa «Materialism și empiriocriticism» (vezi Opere complete, vol. 18 , București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 270—273). — *94*.

[75] *Überschwenglich* (excesiv, exagerat, nemăsurat) — termen folosit de J. Dietzgen, la caracterizarea raportului dintre adevărul absolut și cel relativ, dintre materie și spirit etc. (vezi, de pildă, volumul de față, p. 404—405, 408). V.I. Lenin folosește acest termen într-o serie de lucrări ale sale, scoțînd în evidență interpretarea materialistă a dialecticii conceptelor. Astfel, în «Materialism și empiriocriticism», dezvoltînd formularea dată de F. Engels problemei fundamentale a filozofiei, Lenin scria: «Afirmația că în noțiunea de materie trebuie inclusă și gîndirea, cum spune Dietzgen încă o dată în «Incursiunile» sale (vezi volumul de față, p. 412—413), este o confuzie, căci în cazul unei asemenea includeri își pierde sensul *opoziția* gnoseologică dintre materie și spirit, dintre materialism și idealism, opoziție asupra căreia insistă Dietzgen însuși. Este incontestabil că acestei opoziții nu trebuie să i se imprime un caracter «excesiv», exagerat, metafizic (sublinierea acestei idei constituie tocmai marele merit al materialistului *dialectician* Dietzgen). Limitele necesității absolute și ale adevărului absolut al acestei opoziții relative sînt tocmai limitele care determină *direcția* cercetărilor gnoseologice. A opera dincolo de aceste limite cu opoziția dintre materie și spirit, dintre fizic și psihic, considerînd-o opoziție absolută, înseamnă a face o mare greșeală» (Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 254—255). Vezi și observația făcută de V.I. Lenin despre caracterul dialectic al adevărului, în scrierea sa ««Stîngismul» — boala copilăriei comunismului» (Opere, vol. 31, București, E.S.P.L.P. 1956, p. 47—48). — *98.*

[76] Despre monadele lui Leibniz V.I. Lenin vorbește și în conspectul cărții lui L. Feuerbach «Expunerea, analiza și critica filozofiei lui Leibniz» (vezi volumul de față, p. 62—65). — *98.*

[77] *Antinomie* — contradicție între două teze care pot fi demonstrate la fel de concludent pe cale logică. Kant considera că rațiunea umană cade inevitabil în antinomie, în contradicție cu ea însăși, atunci cînd încearcă să iasă din limita experienței senzoriale și să cunoască lumea în întregul ei. Kant enumera patru antinomii: 1) Universul își are începutul în timp și în spațiu și este infinit ; 2) Fiecare substanță complexă este compusă din particule elementare, însă în univers nu există nimic elementar; 3) În univers există libertate și totul este supus numai legilor naturii; 4) Există o ființă necesară (dumnezeu) ca o parte sau ca o cauză a universului și nu există nici o ființă absolut necesară. Aceste antinomii au constituit un argument important al agnosticismului kantian, deoarece ele, după părerea lui Kant, au arătat rațiunii care sînt limitele posibilităților ei și au apărat astfel credința împotriva atentatelor rațiunii. Totodată, în a sa teorie a antinomiilor, Kant a constatat caracterul obiectiv al contradicțiilor în gîndirea care cunoaște, ceea ce a contribuit la dezvoltarea mai departe a dialecticii. Hegel, la timpul său, a remarcat caracterul formal și limitat al antinomiilor lui Kant și le-a criticat. Dialectica materialistă, explicînd în mod științific cunoașterea

umană, a demonstrat că antinomiile se rezolvă în procesul cunoașterii adevărului obiectiv. — *100.*

78 Pe cît se pare, V.I. Lenin se referă la raționamentul lui F. Engels din «Anti-Dühring» în legătură cu infinitul matematic și cu caracterul dialectic al demonstrației în matematica superioară (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 49—50, 131—132). — *101.*

79 Aluzie la distihul «Problema dreptului» din poezia satirică «Filozofii», de Schiller:

«Pentru a mirosi, de mult eu nasu-mi folosesc,
Dar cum pot eu asupră-i dreptul să-mi dovedesc?». — *101.*

80 V.I. Lenin, pe cît se vede, se referă la raționamentele lui F. Engels din «Anti-Dühring» cu privire la calculul diferențial și integral (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 86—87, 117—118, 131—132, 134—135, 138—140). — *101.*

81 V.I. Lenin se referă la o notă a lui L. Feuerbach din lucrarea «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» (1842): «Filozoful trebuie să includă în *componența filozofiei însăși* acea latură a ființei omenești care *nu* filozofează, și care mai degrabă se află *în opoziție față* de filozofie, față de gîndirea abstractă, într-un cuvînt față de ceea ce Hegel a coborît la rolul de *notă explicativă*». — *106.*

82 Este vorba de lucrarea lui I. Kant «Kritik der Urteilskraft», 1790. — *113.*

83 Cuvîntul *«hinüberretten»* (a salva) este luat din prefața la ediția a doua a cărții «Anti-Dühring», în care F. Engels scria: «Marx și cu mine am fost aproape singurii care am salvat din filozofia idealistă germană dialectica conștientă și am transpus-o în concepția materialistă despre natură și istorie» (K. Marx și F. Engels. Opere,vol.20, București, Editura politică, 1964, p. 12). Acest pasaj a fost reprodus de V.I. Lenin în articolul său «Karl Marx» (Opere complete, vol. 26, București, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 53). — *119.*

84 V.I. Lenin se referă la apariția următoarelor trei lucrări: G.W.F. Hegel. «Știința logicii» (primele două cărți au apărut în 1812 și 1813); K. Marx și F. Engels. «Manifestul Partidului Comunist» (el a fost scris la sfîrșitul anului 1847 și a apărut în februarie 1848); Charles Darwin. «Originea speciilor» (publicată în 1859). — *119.*

85 *Teleologia* — doctrină idealistă potrivit căreia nu numai faptele omului, dar și întreaga dezvoltare a naturii și istoriei, atît în ansamblu cît și în amănunte, este dinainte îndreptată spre un scop prestabilit; acest scop înalt și final al dezvoltării este reprezentat de cele mai multe ori prin divinitate. — *122.*

86 Acest pasaj se află în capitolul «Forță și rațiune, fenomen și lume transcendentă». (G.W.F. Hegel, Werke, Zweiter Band, Berlin 1832, S. 121 ff). — *129.*

[87] O caracterizare a ideilor lui K. Pearson şi a lucrării lui, menţionate aici, «The Grammar of Science» (1892), a fost făcută de V.I. Lenin în «Materialism şi empiriocriticism» (Opere complete, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua). — *130*.

[88] V.I. Lenin se referă, pe cît se pare, la acele pasaje din «Prelegerile despre esenţa religiei» în care Feuerbach consideră pe dumnezeu ca fiind natură «abstractă», «desprinsă de materialitatea şi corporalitatea ei»; Lenin a notat aceste pasaje în conspectul cărţii lui Feuerbach (vezi, de pildă, volumul de faţă, p. 44—45). — *131*.

[89] V.I. Lenin numeşte «*Logica mică*», spre deosebire de «Logica mare» sau «Ştiinţa logicii», prima parte din «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse» (vezi G.W.F. Hegel. Werke. Bd. 6, Berlin, 1840). F. Engels vorbeşte despre popularitatea «Enciclopediei» lui Hegel în scrisoarea către Marx din 21 septembrie 1874; citind ediţia germană, în patru volume, a corespondenţei dintre Marx şi Engels, Lenin a conspectat această scrisoare şi a extras pasajul respectiv (vezi «Conspectul «Corespondenţei dintre Marx şi Engels. 1844—1883»», Moscova, 1959, p. 144 şi 419). Kuno Fischer expune logica lui Hegel în cartea sa «Geschichte der Neueren Philosophie» (vezi vol. VIII, «Hegel, viaţa, opera şi doctrina sa», partea întîi, 1933, p. 330—442); Lenin semnalează mai departe deficienţele expunerii lui K. Fischer (vezi volumul de faţă, p. 148). — *133*.

[90] Vezi G.V. Plehanov. «La a şaizecea comemorare a morţii lui Hegel» (Opere filozofice alese, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 336—357). — *135*.

[91] Vezi F. Engels. «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 276). — *142*.

[92] Despre felul cum a «pastişat pe Hegel», Marx scrie în postfaţa la ediţia a doua a primului volum din «Capitalul», că drept răspuns la felul cum îl trata pe Hegel «lumea cultă a Germaniei» de atunci, «m-am declarat în mod deschis discipol al acestui mare gînditor şi, în capitolul despre teoria valorii, am cochetat chiar pe alocuri cu felul lui caracteristic de a se exprima» (K. Marx. «Capitalul», vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a IV-a, p. 54). Mai departe (vezi volumul de faţă, p. 152). V.I. Lenin subliniază importanţa pe care o are logica lui Hegel pentru înţelegerea «Capitalului» lui Marx. — *150*.

[93] V.I. Lenin compară interpretarea dialectică a mişcării cu concepţiile metafizice ale lui V.M. Cernov, pe care le-a criticat în cartea sa «Materialism şi empiriocriticism» (vezi Opere complete, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963). Aici este vorba de raţionamentele lui Cernov cu privire la esenţa mişcării mecanice expuse de el în lucrarea sa «Marxismul şi filozofia transcendentală», în care aduce obiecţii lui F. Engels în această problemă (vezi V.M. Cernov. «Studii

filozofice şi sociologice», Moscova, 1907, p. 65—66). Lipsa de temei a acestei obiecţii a fost arătată de V.I. Lenin în conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei» (vezi volumul de faţă, p. 215). — *169.*

94 Despre rolul practicii şi tehnicii în procesul cunoaşterii se vorbeşte în conspectul secţiunii precedente din «Ştiinţa logicii» (vezi volumul de faţă, p. 158—161). — *170.*

95 Rezolvarea acestei ecuaţii a fost dată de K.F. Gauss în lucrarea sa «Disquisitiones arithmeticae», 1801. — *177.*

96 V.I. Lenin se referă la o notă a lui Hegel care cuprinde exemple din cele două opere ale lui Christian Wolff: «Anfangsgründe der Baukunst» şi «Anfangsgründe der Fortifikation» (vezi G.W.F. Hegel. Werke, Bd. V, Berlin, 1834). — *178.*

97 În «*Tezele despre Feuerbach*», K. Marx arată că materialismul anterior avea un caracter contemplativ şi scrie că «latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, fireşte, nu cunoaşte activitatea reală, sensibilă ca atare» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a doua, p. 1). — *180.*

98 Despre Platon ca iniţiator al dialecticii, Diogene Laertiu vorbeşte în cartea a III-a a operei sale «Despre vieţile şi doctrinele filozofilor» (apărută şi în Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1963). Această operă, alcătuită din zece cărţi, reprezintă un izvor important pentru studierea concepţiilor filozofilor din Grecia antică. — *189.*

99 Este vorba de Diogene din Sinope, reprezentant al şcolii cinice, poreclit «cîinele», pentru felul mizer de trai pe care îl ducea şi pentru dispreţul său faţă de cerinţele moralei sociale. — *190.*

100 Adică viteza luminii, care e viteza maximă a oricărei mişcări posibile. Despre unele metode de determinare a vitezei luminii se vorbeşte într-o notă a lui Lenin pe marginea cărţii lui Ludwig Darmstaedter: «Călăuză pentru istoria ştiinţelor naturii şi a tehnicii» (vezi volumul de faţă, p. 336—337). — *193.*

101 Vezi F. Engels. «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 276—277). — *199.*

102 V.I. Lenin se referă la nota 2 din capitolul cinci al volumului I al «Capitalului», în care K. Marx reproduce următorul citat din prima parte a «Enciclopediei» lui Hegel: «Raţiunea este tot atît de *vicleană* pe cît e de *puternică*. Viclenia constă, în general, în acţiunea de mijlocire care, făcînd ca obiectele să acţioneze unul asupra altuia potrivit propriei lor naturi şi să se tocească în mod reciproc, nu face totuşi decît să-şi realizeze propriul ei *scop*, fără a se amesteca în mod

direct în acest proces» (K. Marx. «Capitalul», vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a IV-a, p. 209). — *200.*

103 *Conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei»* a fost întocmit după terminarea conspectului «Ştiinţei logicii», probabil la începutul anului 1915; el a fost scris în două caiete intitulate «(diverse +) Hegel» şi «Hegel». Pe primele trei pagini din primul caiet sînt scrise însemnările în legătură cu cărţile lui P. Ghenov, P. Volkmann şi M. Verworn (vezi volumul de faţă, p. 331—333); la începutul acestui caiet se află însemnat cu creion colorat: «Vezi p. 4» (pagina la care începe conspectul «Prelegerilor de istorie a filozofiei»).

Conspectînd «Prelegerile», V.I. Lenin relevă totodată şi unele trăsături ale metodei istorice-filozofice a lui Hegel, ca legătura între istoric şi logic, exigenţa pentru un «istorism strict», preferinţa pentru studiul istoriei dialecticii etc. Totodată el critică premisele idealiste ale concepţiei istorice-filozofice a lui Hegel şi arată cum, în expunerile de istorie a filozofiei, acesta ignorează sau denaturează evoluţia materialismului. — *203.*

104 *«Prelegerile de istorie a filozofiei»* ale lui Hegel au fost publicate după moartea lui, în anii 1833—1836; textul a fost prelucrat de K.L. Michelet pe baza însemnărilor lui Hegel şi ale auditorilor lui. În aceste «Prelegeri» Hegel a făcut, pentru prima oară, încercarea de a prezenta istoria filozofiei ca un proces legic de evoluţie treptată spre adevărul absolut. K. Marx şi F. Engels au dat o înaltă apreciere «Prelegerilor de istorie a filozofiei» ale lui Hegel; relevînd legătura, arătată de Hegel, între logică şi istoria filozofiei, Engels califică «Prelegerile» drept «una din operele cele mai geniale» (K. Marx şi F. Engels. Ausgewählte Briefe, Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 525). — *205.*

105 *Pitagoreicii* — adepţi ai filozofiei idealiste obiective a lui Pitagora, filozof din Grecia antică; ei au organizat o asociaţie politică şi filozofică-religioasă care în secolul al VI-lea î.e.n. avea ramificaţii în mai multe oraşe din Italia de sud. Afirmînd că esenţa fenomenelor naturii o constituie numerele, care ar forma un fel de «ordine cosmică» — un prototip al «ordinii» sociale aristocratice, pitagoreicii considerau numerele drept nişte entităţi de sine stătătoare, pe care le absolutizau şi le divinizau. Numărul zece, de pildă, era considerat de ei drept sacru, drept bază a calculelor şi imagine a universului. — *207.*

106 *«De coelo»* — scriere a lui Aristotel care face parte din grupul operelor sale de filozofie a naturii; este alcătuită din patru cărţi, care sînt împărţite în capitole. În ediţiile moderne, aceste cărţi sînt însemnate cu cifre romane, iar capitolele — cu cifre arabe. — *208.*

107 *«De anima»* — scriere a lui Aristotel care face parte din operele sale de filozofie a naturii; ea cuprinde trei cărţi, care sînt împărţite în capitole. Caracterizînd modul cum îşi reprezentau pitagoricienii sufletul, Aristotel scrie că «unii din ei au susţinut că sufletul este constituit din atomi de Soare, iar alţii că sufletul este ceea ce pune în mişcare aceşti atomi» (Hegel. «Prelegeri de istorie a filozofiei»,

vol. I, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 214). Comparaţia dintre suflet şi cer, menţionată de V.I. Lenin mai jos, este luată de Aristotel din dialogul «Timaeus» al lui Platon (vezi adnotarea 146). — *208*.

108 *«Metafizica»* — culegere de scrieri ale lui Aristotel despre «filozofia primă», care analizează esenţa ca atare, cauzele primare şi începutul lucrurilor. Andronic din Rhodos (sec. I î.e.n.), editor şi comentator al operelor lui Aristotel, a inserat această culegere de scrieri după lucrările în domeniul fizicii, ceea ce a făcut ca ulterior culegerea să fie denumită «Metafizica» (adică: «Scrieri care vin după cele din domeniul fizicii»). Conspectînd «Metafizica», V.I. Lenin a subliniat importanţa criticii făcute de Aristotel teoriei idealiste a ideilor lui Platon şi a relevat «întrebările şi căutările» lui Aristotel, precum şi atitudinea lui faţă de materialism şi de dialectică (vezi volumul de faţă, p. 305—307). — *209*.

109 Ipoteza eterului, emisă în filozofia antică greacă, a fost dezvoltată mai departe abia în epoca modernă. Ideea de eter ca mediu material de un fel deosebit, care umple întregul spaţiu şi care constituie suportul material al luminii, al gravitaţiei etc., a fost emisă în secolul al XVII-lea. Mai tîrziu, pentru explicarea diferitelor fenomene a fost admisă ideea că există mai multe feluri de eter, independente unul de altul (eterul electric, magnetic etc.). Cea mai mare dezvoltare a căpătat-o, o dată cu succesele obţinute de teoria ondulatorie a luminii, noţiunea de eter luminos (Ch. Huygens, A.L. Fresnel ş.a.); ulterior a fost formulată ipoteza existenţei unui singur fel de eter. Încă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea — începutul secolului al XX-lea, noţiunea de eter era unanim admisă în fizică. Dar, pe măsura dezvoltării ştiinţei, ea a venit în contrazicere cu noile descoperiri. Inconsistenţa ipotezei eterului ca un mediu mecanic universal a fost dovedită de teoria relativităţii; momentele raţionale pe care le conţine ipoteza eterului şi-au găsit expresia în teoria cuantică a cîmpului (noţiunea de vacuum). — *209*.

110 *Şcoala eleată* sau *elee* (sfîrşitul secolului al VI-lea — secolul al V-lea î.e.n.) îşi trage denumirea de la oraşul Elea din Italia de sud. Dacă în concepţiile lui Xenofan, fondatorul acestei şcoli, existau unele elemente de materialism, apoi în acelea ale lui Parmenide, principalul ei reprezentant, ca şi în acelea ale discipolului său Zenon, domină idealismul. În opoziţie cu ideile dialectice ale unei serii de filozofii din Grecia antică, şi în special cu acelea ale lui Heraclit, cu privire la natura variabilă a lucrurilor, la dezvoltarea naturii prin contradicţii, şcoala eleată a promovat teoria esenţei unice, imobile, invariabile, omogene, neîntrerupte, veşnice. «Numai fiinţarea este..., nefiinţarea nu este» (Hegel. «Prelegeri de istorie a filozofiei», vol. I, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 234) — afirmă Parmenide; tot el a negat importanţa simţurilor ca sursă a cunoaşterii. Totuşi, unele dintre tezele reprezentanţilor şcolii eleate, şi în special dovezile aduse de Zenon în favoarea caracterului contradictoriu al miş

cării (aşa-numitele aporii ale lui Zenon), în pofida concluziilor lor metafizice, au jucat un rol pozitiv în dezvoltarea dialecticii antice, punînd problema exprimării în noţiuni logice a caracterului contradictoriu al procesului mişcării. — *209*.

111 *Determinare* — noţiune dezvoltată despre un obiect, care caracterizează laturile lui esenţiale şi legăturile cu lumea înconjurătoare, legea dezvoltării lui. Definiţia, în cazul de faţă, este o determinare abstractă, formal-logică, care ţine seama numai de caracteristicile exterioare ale obiectului. — *210*.

112 V.I. Lenin reproduce cuvintele lui F. Engels din prefaţa la ediţia a doua a lui «Anti-Dühring» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 16). Mai jos, Lenin expune mai amănunţit acest pasaj (vezi volumul de faţă, p. 219). — *210*.

113 Este vorba de paragraful 39 din cartea a VI-a a lucrării lui Diogene Laertiu «Despre vieţile şi doctrinele filozofilor» (vezi adnotarea 98 şi paragraful 8 din cartea a III-a a lucrării lui Sextus Empiricus «Principiile lui Pyrrhon». În ediţia a doua a lucrării lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei» nu mai figurează urmarea acestei anecdote. — *213*.

114 Este vorba de lucrarea lui Pierre Bayle «Dictionnaire historique et critique»; prima ediţie a apărut în 1697. — *214*.

115 V.I. Lenin se referă la traducerea în limba franceză a primului volum din lucrarea lui T. Gomperz «Griechische Denker», 1896. — *215*.

116 V.I. Lenin se referă la primul paragraf din lucrarea lui V.M. Cernov «Marxismul şi filozofia transcendentală» (vezi adnotarea 94). — *215*.

117 *Heraclit* (aprox. 530—470 î.e.n.) a trăit înaintea lui Zenon Eleatul (aprox. 490—430 î.e.n.). Hegel îl examinează după eleaţi, deoarece filozofia lui, şi mai cu seamă dialectica, era superioară celei eleate, şi în special celei a lui Zenon. Dacă în filozofia eleaţilor, după părerea lui Hegel, şi-a găsit întruchiparea categoria fiinţare, filozofia lui Heraclit a fost expresia istorică a categoriei devenire, o categorie mai înaltă, mai concretă şi mai adevărată. Acesta este unul din exemplele în care Hegel «ajustează» istoria filozofiei la categoriile logicii sale. Totodată însă el subliniază aici legitatea reală a istoriei filozofiei ca ştiinţă. Această intervertire cronologică este pe deplin justificată dacă se examinează istoria formării cutărei sau cutărei laturi sau categorii a cunoaşterii filozofice moderne, deoarece în felul acesta procesul dezvoltării ei apare eliberat de fenomenele istorice accidentale. În fragmentul «În jurul problemei dialecticii», V.I. Lenin, vorbind despre «cercuri» în filozofie, scrie: «Filozofia antică: de la Democrit pînă la Platon şi pînă la dialectica lui Heraclit», şi face observaţia: «este oare obligatorie cronologia *persoanelor?* Nu!» (volumul de faţă, p. 301). — *217*.

118 Lucrarea «De mundo», inclusă în operele lui Aristotel, a fost scrisă, după moartea lui, de un autor necunoscut, care a trăit pe la sfîrşitul secolului I sau începutul secolului al II-lea e.n. — *218.*

119 «Symposion» — dialog în care se dezbate problema esenţei iubirii; privit sub raportul calităţilor sale artistice, este una din cele mai bune scrieri ale lui Platon. Alături de alte probleme filozofice, în acest dialog este expusă şi teoria idealist-obiectivă a ideilor ca esenţe spirituale încremenite, imuabile, absolute, a căror lume este opusă lumii obiectelor sensibile, care e schimbătoare şi trecătoare. Platon combate concepţia dialectică a lui Heraclit prin glasul medicului Eriximac, unul dintre oratorii care participă la acest dialog.— *218.*

120 Vezi prefaţa la ediţia a doua a lucrării «Anti-Dühring» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 16). — *219.*

121 Este vorba de opera lui Sextus Empiricus «Împotriva matematicienilor», compusă din 11 cărţi, dintre care 6 sînt consacrate criticii gramaticii, retoricii, geometriei, aritmeticii, astronomiei şi muzicii, iar 5 («Împotriva dogmaticilor») — criticii logicii, fizicii şi eticii. — *222.*

122 Teoria idealist-subiectivă a senzaţiilor, a lui Mach, a fost criticată de V.I. Lenin în cartea sa «Materialism şi empiriocriticism», cap. I, §§ 1 şi 2 (vezi Opere complete, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 32—60). — *222.*

123 *Homeomeriile* — termen prin care Anaxagora, după mărturia lui Aristotel, desemna cele mai mici elemente materiale, compuse, la rîndul lor, dintr-o mulţime imensă de particule mai mici şi care conţin în ele nemărginirea tuturor calităţilor existente («toate sînt în toate»). Aceste elemente, în sine inerte, sînt puse în mişcare de νοῦς (intelect, raţiune), reprezentată la Anaxagora printr-o materie fină şi uşoară. El explica apariţia şi dispariţia tuturor lucrurilor prin combinarea şi separarea elementelor. În fragmentele care s-au păstrat din operele lui Anaxagora, aceste elemente poartă numele de «seminţe» sau «lucruri»; termenul de «homeomerii» a fost folosit pentru prima oară de către Aristotel. — *223.*

124 *Sofiştii* (de la cuvîntul grecesc sofos — înţelept) — denumire care (din a doua jumătate a secolului al V-lea î.e.n.) a început să fie dată filozofilor de profesie, profesorilor de filozofie şi de retorică. Sofiştii nu constituiau o şcoală unitară. Trăsătura cea mai caracteristică, comună tuturor sofiştilor, era convingerea lor în relativitatea tuturor reprezentărilor, normelor etice şi aprecierilor omului, exprimată de Protagora în celebra sa teză: «Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt— că sînt, iar a celor ce nu sînt — că nu sînt». În prima jumătate a secolului al IV-lea î.e.n. sofistica a început să degenereze într-un joc steril de noţiuni logice.— *226.*

125 *Fenomenologismul* (fenomenalismul) — varietate a idealismului subiectiv, care desprinde fenomenul de esenţă, considerîndu-l ca o

totalitate a senzaţiilor omului. Fenomenaliştii au fost, de pildă, machiştii. Un rol de seamă în critica făcută de marxism fenomenalismului a avut cartea lui V.I. Lenin «Materialism şi emipriocriticism». — *227*.

126 Vezi L. Feuerbach. «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», în Sämtliche Werke, Bd. 2, Stuttgart, 1904, Bd. 2, S. 245—302. — *229*.

127 V.I. Lenin se referă la următoarea teză a lui Feuerbach: «La începutul fenomenologiei ne lovim numaidecît de contradicţia dintre *cuvînt*, care reprezintă întotdeauna ceva universal, şi *lucru*, care este întotdeauna singular» (L. Feuerbach. «Grundsätze der Philosophie der Zukunft»), în Sämtliche Werke, Bd. 2, Stuttgart, 1904. — *229*.

128 «*Menon*» — dialog al lui Platon îndreptat împotriva sofiştilor. «Menon» este considerată drept o scriere din tinereţe a lui Platon; aici este examinată noţiunea de virtute şi este schiţată «teoria» mistică a «reminiscenţei». — *230*.

129 V.I. Lenin menţionează aici următoarele lucrări filozofice ale lui G.V. Plehanov: «Contribuţii la dezvoltarea concepţiei moniste asupra istoriei» (1895); «Materialismus militans. Răspuns d-lui Bogdanov» (1908—1910); articolele îndreptate împotriva kantienilor: «Bernstein şi materialismul» (1898), «Konrad Schmidt împotriva lui Karl Marx şi a lui Friedrich Engels» (1898), «Cant împotriva lui Kant sau testamentul spiritual al d-lui Bernstein» (1901) şi altele, care au fost incluse ulterior în culegerea «Critica criticilor noştri», Petersburg, 1906; «Problemele fundamentale ale marxismului» (1908) (vezi G.V. Plehanov. Opere filozofice alese, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 403—578; vol. III, Moscova, 1957, p. 202—301; vol. II, Bucureşti, Editura politică, 1961, p. 280—292, 327—343, 303—326; vol. III, Moscova, 1957, p. 124—196). — *231*.

130 Este vorba de lucrarea lui Xenofon «Apologia lui Socrate», scrisă sub formă de amintiri, în care se vorbeşte de comportarea lui Socrate înainte de proces, în timpul procesului şi după procesul la care a fost acuzat că «nu consideră drept zei pe aceia pe care îi consideră drept zei poporul atenian, ci introduce zei noi şi seduce tineretul» (Hegel. «Prelegeri de istorie a filozofiei», vol. I, Bucureşti, 1963, Editura Academiei R.P.R., p. 411). Lucrarea lui Xenofon avea drept scop să justifice atitudinea lui Socrate. Cuvîntarea rostită de Socrate în faţa judecătorilor săi a fost reprodusă şi de Platon în scrierea sa «Apologia lui Socrate». — *231*.

131 *Cirenaicii* — şcoală filozofică din Grecia antică, întemeiată în secolul al V-lea î.e.n. de Aristip, la Cirena (Africa de nord). Recunoscînd existenţa obiectivă a lucrurilor, cirenaicii considerau că ele sînt incognoscibile şi afirmau că nu se poate vorbi cu certitudine decît de senzaţiile subiective. Teoria senzualistă a cunoaşterii era completată la cirenaici printr-o etică senzualistă: teoria satisfacerii simţu-

rilor ca bază a comportării oamenilor. Şcoala cirenaică a dat o serie de reprezentanţi ai ateismului antic. — *233*

132 Este vorba de paragraful 381 *«Şcoala lui Aristip şi şcoala cirenaică sau hedonistă»* din cartea lui Fr. Ueberweg «Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums», 1909, apărută sub îngrijirea redacţională a lui Max Heinze.

«Theetet» — unul din principalele dialoguri ale lui Platon, în care este expusă teoria mistică a cunoaşterii şi sînt criticate concepţiile lui Heraclit, Democrit şi ale altor materialişti din Grecia antică, denaturîndu-se interpretarea dată de ei procesului cunoaşterii şi atribuindu-li-se tendinţa de a identifica cunoaşterea cu senzaţiile, înclinaţia spre relativism absolut etc. Unul dintre oratorii din dialog este matematicianul Theodor, reprezentant al şcolii cirenaice, la care Platon a studiat matematica în timpul călătoriei întreprinse de el după condamnarea la moarte a lui Socrate. — *233.*

133 Luînd atitudine împotriva democraţiei antice, în speţă împotriva celei ateniene, Platon a susţinut şi a încercat să fundamenteze teoretic forma aristocratică a statului sclavagist. După părerea lui Platon, în «statul ideal» societatea trebuie să fie împărţită în trei stări sociale: filozofii, sau conducătorii, care să beneficieze de deplină putere în stat, gardienii (militarii), agricultorii şi meseriaşii. K. Marx, în volumul I al «Capitalului», referindu-se la «statul ideal» platonian, spune: «Republica lui Platon, în măsura în care diviziunea muncii figurează în ea ca principiu constitutiv al statului, nu este decît o idealizare ateniană a sistemului de caste egiptean» (K. Marx. «Capitalul», vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a IV-a, p. 384). — *233.*

134 *«Phaedo»* («Fedon») — dialog al lui Platon în care sînt descrise ultimele clipe şi moartea lui Socrate şi este expusă teoria ideilor («teoria reminiscenţei») şi a nemuririi sufletului. Se consideră că dialogul a fost scris în deceniile al 9-lea şi al 8-lea ale secolului al IV-lea î.e.n., cînd Platon a făcut cunoştinţă cu filozofia pitagoreică, a cărei influenţă se face simţită aici. — *234.*

135 *«Sofistul»* — dialog în care Platon critică concepţiile sofiştilor şi ale eleaţilor, dezvoltă interpretarea idealist-obiectivă a dialecticii şi teoria sa mistică a ideilor. — *235.*

136 Teza lui Hegel «tot ce e real este raţional şi tot ce e raţional este real», dezvoltată în «Filozofia dreptului», este examinată de F. Engels în lucrarea «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 265—271). — *236.*

137 Critica făcută de Aristotel teoriei ideilor a lui Platon este analizată de V.I. Lenin şi în conspectul «Metafizicii» lui Aristotel (vezi volumul de faţă, p. 303-311). — *236.*

138 Vezi L. Feuerbach «Contra dualismului între corp şi suflet, carne şi spirit». — *239.*

139 V.I. Lenin se referă la modul cum pune F. Engels problema originii gîndirii şi a cunoaşterii în «Anti-Dühring» (vezi K. Marx şi F.Engels. Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 35—36). — *239.*

140 *Stoicii* — reprezentanţii curentului filozofic fondat la Atena de Zenon din Cition la începutul secolului al III-lea î.e.n. şi care a fiinţat pînă în secolul al VI-lea e.n. Istoria stoicismului se împarte în trei perioade: veche, mijlocie şi nouă. Concepţiile stoicismului asupra naturii s-au format sub influenţa doctrinei lui Heraclit, precum şi sub aceea a doctrinei lui Aristotel şi, în parte, a lui Platon. Stoicii deosebeau în univers două principii: principiul pasiv — materia lipsită de calităţi, şi principiul activ — raţiunea, logosul şi divinitatea, «focul creator» care străbate întreaga materie. În teoria cunoaşterii, stoicii porneau de la premise senzualiste, considerînd că izvorul oricărei cunoaşteri îl constituie percepţia senzorială; criteriul adevăratei cunoaşteri era pentru ei reprezentarea «cataleptică», care constituie reproducerea integrală şi fidelă a obiectului. Dependenţa cauzală a evenimentelor era interpretată de stoici în spiritul fatalismului şi al teleologiei, ceea ce a influenţat în mare măsură teoria lor etică, situînd pe primul plan noţiunea de datorie şi considerînd că bunul cel mai de preţ este virtutea însăşi, viaţa în concordanţă cu natura, cu «raţiunea universală». Conservatismul etic al stoicilor, care tindea spre împăcarea cu realitatea, a jucat un rol deosebit de însemnat în apariţia creştinismului. — *244.*

141 V.I. Lenin compară ideea lui Epicur cu teza lui Feuerbach: esenţa lui dumnezeu nu este altceva decît esenţa divinizată a omului, teză pe care o întîlnim într-o serie de scrieri de-ale lui. O idee analogă semnalează şi Lenin, de pildă, în conspectul cărţii «Prelegeri despre esenţa religiei» (vezi volumul de faţă, p. 50). — *253.*

142 *Tropii* — argumente prin care scepticii din antichitate încercau să dovedească totala relativitate a percepţiilor senzoriale şi imposibilitatea cunoaşterii lucrurilor. Primii zece tropi au fost formulaţi, pe cît se pare, de filozoful sceptic antic Enesidem din Cnosos (la sfîrşitul secolului I î.e.n. — începutul secolului I e.n.); mai tîrziu, filozoful roman Agrippa (secolele I—II e.n.) le-a adăugat încă cinci tropi. În legătură cu scepticismul, vezi şi adnotarea 20. — *254.*

143 *Neoplatonicienii* — adepţii unei teorii filozofice mistice, care avea la bază idealismul lui Platon. Neoplatonismul, care s-a dezvoltat în decursul secolelor III—V e.n. (fondatorul acestei şcoli a fost Plotin), reprezenta o contopire a doctrinei stoice, epicuriene şi sceptică cu filozofia lui Platon şi Aristotel (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 133). Neoplatonismul a exercitat o puternică influenţă în evul mediu; ea s-a reflectat în teoriile celor mai de seamă teologi medievali şi se observă şi în unele curente ale filozofiei burgheze contemporane. — *258.*

144 *Cabala* — doctrină mistică-religioasă medievală, care era un amestec de idei gnostice, pitagoreice şi neoplatonice; a apărut în secolul al

II-lea printre cei mai fanatici reprezentanţi ai iudaismului, iar în evul mediu s-a răspîndit şi în rîndurile adepţilor creştinismului şi ai islamismului. Ideea principală a acestei doctrine este interpretarea simbolică a «sfintei scripturi», atribuind fiecărui cuvînt şi fiecărui număr din textul ei o semnificaţie mistică deosebită. — *258*.

145 *Gnosticii* —reprezentanţii unui curent filozofic-religios eclectic din secolele I—II e.n., la baza căruia se afla doctrina mistică a cunoaşterii dobîndite prin revelaţie, care — îmbinată cu o viaţă ascetică — duce la izbăvirea omului de «păcătoasa» lume materială. Doctrina gnosticismului era în contrazicere cu dogmele bisericii creştine, care s-a ridicat împotriva lui, făcîndu-l să-şi piardă orice însemnătate. — *258*.

146 Această notă a fost scrisă de V.I. Lenin pe pagina interioară a copertei caietului cu conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de filozofie a istoriei».

«Philebus» — unul din dialogurile de mai tîrziu ale lui Platon, consacrat analizei ideii de bine. În *«Timaeus»* Platon dezvoltă în special teoria sa mistică despre natură. În ce priveşte dialogurile *«Sofistul»* şi *«Parmenide»*, vezi adnotările 135 şi 68. — *259*.

147 *Conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de filozofie a istoriei»* a fost întocmit, pe cît se vede, după terminarea conspectului «Prelegeri de istorie a filozofiei», în prima jumătate a anului 1915; el este scris într-un caiet aparte intitulat «Hegel».Pe pagina interioară a copertei sînt înscrise cu creionul titlurile dialogurilor lui Platon, cu trimiteri la paginile volumului al XIV-lea din prima ediţie a Operelor lui Hegel, care cuprinde volumul al II-lea din «Prelegerile de istorie a filozofiei».

Conspectul «Prelegerilor de filozofie a istoriei» este mult mai sumar decît cele două conspecte precedente; cel mai amănunţit a fost conspectată «Introducerea», în care, după cum se exprimă Lenin, «modul de a pune problema conţine lucruri minunate» (volumul de faţă, p. 269). Fără a examina în mod amănunţit concepţia idealistă a lui Hegel despre dezvoltarea istorică, deoarece «...aici s-a învechit Hegel cel mai mult şi a devenit o antichitate» (ibid.), Lenin remarcă la Hegel în special «germeni de materialism istoric», precum şi aprecierea pe care o dă unei serii de evenimente istorice (reforma din Germania, revoluţia franceză etc.). — *261*.

148 *«Prelegerile de filozofie a istoriei»* ale lui Hegel au fost publicate în 1837, după moartea lui; drept sursă au servit atît însemnările lui (în special o mare parte din Introducere, scrisă de el în 1830), cît şi acelea ale auditorilor săi, care au fost prelucrate de Eduard Gans. În 1840, Karl Hegel, fiul filozofului, a publicat o a doua ediţie, completă, a «Prelegerilor».

În «Filozofia istoriei» Hegel a arătat că este necesar să se dezvăluie legitatea procesului istoric, a cărui esenţă el o interpreta, în mod idealist, ca un progres în conştiinţa de libertate. O apreciere

generală a «Filozofiei istoriei» a fost făcută de V.I. Lenin în conspectul său (vezi volumul de față, p. 269). — *263.*

149 Pe cît se pare, V.I. Lenin se referă la lucrarea lui F. Engels «Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane» (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 294—297). — *264.*

150 V.I. Lenin se referă la cele spuse de G.V. Plehanov, într-o serie de lucrări, în legătură cu influența mediului geografic asupra dezvoltării forțelor de producție; el notează, de pildă, pasajele respective din lucrarea lui Plehanov «Problemele fundamentale ale marxismului» (vezi volumul de față, p. 432—433). —*266.*

151 V.I. Lenin are în vedere, probabil, o anumită coincidență între formulările lui Hegel și ale lui Feuerbach, care abordează problema originii religiei de pe poziții diferite. Vezi, bunăoară, volumul de față, p. 50. Vezi, de asemenea, și teza lui Feuerbach: «în ființa divină el (omul. — *Nota red.*) materializează propria sa ființă» (L. Feuerbach. «Prelegeri despre esența religiei»). — *267.*

152 V.I. Lenin se referă la următorul pasaj din lucrarea lui K. Marx «Razboiul civil din Franța»: «În loc să hotărască o dată la trei sau la șase ani care membru al clasei dominante să reprezinte și să calce în picioare poporul în parlament, votul universal urma să servească poporului, constituit în comune...» (vezi K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 17, București, Editura politică, 1963, p. 357). Acest pasaj a fost folosit de Lenin și în lucrările sale «O nouă interpretare senatorială», «Despre miliția proletară», «Statul și revoluția». — *269.*

153 *Conspectul cărții lui Georges Noël «La logique de Hegel»* (1897) a fost scris în caietul «Filozofie» — ultimul din seria «Caietelor filozofice» din anii 1914—1915 — imediat după extrasele din cartea lui Ludwig Darmstaedter «Călăuză pentru istoria științelor naturii și a tehnicii» (vezi volumul de față, p. 336 337). — *271.*

154 «*Revue de Métaphysique et de Morale*» apare la Paris din 1893; lucrarea lui G. Nöel a fost publicată în această revistă în anii 1894—1896. — *271.*

155 Fragmentul «*Planul dialecticii (logicii) lui Hegel*» a fost scris în caietul «Filozofie» imediat după conspectul cărții lui G. Noël «Logica lui Hegel»; în caiet figurează, după acest fragment, și notele cu privire la recenzia cărții lui A.E. Haas: «Spiritul elenismului în fizica contemporană» și cu privire la cartea lui T. Lipps: «Științele naturii și concepția despre lume» (vezi volumul de față, p. 338).

Acest fragment, scris de V.I. Lenin în etapa finală a studierii problematicii filozofice din anii 1914—1915, conține importante teze ale teoriei materialist-dialectice a cunoașterii (îndeosebi în ceea ce privește raportul dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii). Ulterior, pe cît se vede, Lenin a revenit asupra acestui frag-

ment, fapt dovedit de unele intercalări făcute în textul manuscrisului. — *277.*

[156] *Conspectul cărţii lui F. Lassalle «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos»* (1858) a fost scris în caietul «Filozofie» imediat după nota la cartea lui T. Lipps «Ştiinţele naturii şi concepţia despre lume» (vezi volumul de faţă, p. 338); după acest conspect urmează fragmentul «În jurul problemei dialecticii».

Criticînd deficienţele cărţii lui Lassalle, idealismul lui filozofic, «simpla transcriere, repetarea servilă a ceea ce spune Hegel» (vezi volumul de faţă, p. 286), Lenin examinează în amănunţime ideile dialectice ale lui Heraclit, care, după părerea sa, a dat «o foarte bună expunere a elementelor incipiente ale materialismului dialectic» (p. 291). Conspectul cuprinde fragmentul lui Lenin cu privire la «domeniile cunoaşterii» din care «trebuie să se constituie teoria cunoaşterii şi dialectica» (p. 294). — *283.*

[157] V.I. Lenin se referă la conspectul cărţii lui Hegel «Prelegeri de istorie a filozofiei», în care el reproduce acest citat (vezi volumul de faţa, p. 217). — *285.*

[158] V.I. Lenin se referă la scrisoarea trimisă de Marx lui Engels la 1 februarie 1858 (vezi K. Marx und F. Engels, Ausgewählte Briefe. Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 121—123). El a conspectat această scrisoare citind ediţia germană, în patru volume, a Corespondenţei dintre Marx şi Engels (vezi V.I. Lenin, Conspectul «Corespondenţei lui K. Marx şi F. Engels, 1844—1883», Moscova, 1959, p. 33). — *285.*

[159] *Ahriman* — nume dat de greci unei zeităţi antice persane care întruchipa principiul răului şi care era duşman etern şi neîmpăcat al fratelui său Ormuzd, zeul binelui. — *290.*

[160] *Zend-Avesta* sau *Avesta* — denumirea unor cărţi religioase ale antichităţii persane în care este expusă religia fondată — potrivit mitologiei — de Zoroastru. — *290.*

[161] V.I. Lenin opune aici interpretării idealiste a criteriului adevărului a lui F. Lassalle concepţia lui K. Marx, care, în «Tezele despre Feuerbach», a dat o interpretare materialist-dialectică criteriului adevărului: «Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv — scrie Marx — nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică trebuie omul să dovedească adevărul, adică forţa şi caracterul real, netranscendent al gîndirii sale» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 5). — *293.*

[162] Mai jos (p. 295), V.I. Lenin vorbeşte despre amestecul nejustificat pe care-l face Platon între doctrina lui Heraclit şi concepţiile sofiştilor şi despre atitudinea necritică a lui F. Lassalle faţă de acest fapt. — *294.*

163 Fragmentul *«În jurul problemei dialecticii»* a fost scris în caietul «Filozofie», între conspectul cărţii lui Lassalle despre filozofia lui Heraclit şi acela al «Metafizicii» lui Aristotel; totuşi, trimiterile la «Metafizică» care figurează în textul fragmentului ne îndreptăţesc să presupunem că ele au fost scrise după ce V.I. Lenin a citit opera lui Aristotel. Aşadar, fragmentul «În jurul problemei dialecticii» este un fel de generalizare făcută de V.I. Lenin în urma studierii problematicii filozofice în anii 1914—1915.

În acest fragment Lenin analizează legea dialectică a unităţii şi luptei contrariilor, concepţia metafizică şi dialectică a dezvoltării, categoriile absolut şi relativ, abstract şi concret, general, particular şi singular, logic şi istoric etc., şi dezvăluie caracterul dialectic al procesului cunoaşterii, arată rădăcinile gnoseologice şi de clasă ale idealismului. — *296.*

164 Vezi şi conspectul, întocmit de Lenin, al «Metafizicii» lui Aristotel (volumul de faţă, p. 305). — *296.*

165 V.I. Lenin se referă la cartea lui P. Volkmann «Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart»; pasajul menţionat se află la p. 35 a ediţiei a doua a cărţii, citite de Lenin (vezi volumul de faţă, p. 333); Lenin a notat pasaje analoge şi în conspectul «Prelegerilor de istorie a filozofiei» ale lui Hegel (vezi volumul de faţă, p. 205 şi 216). — *301.*

166 Vezi adnotarea 75. — *302.*

167 *Conspectul cărţii lui Aristotel «Metafizica»*, editată în 1847, în limba greacă, de A. Schwegler şi însoţită de el cu o traducere în limba germană şi cu comentarii a fost întocmit de V.I. Lenin în 1915, în sala de lectură a bibliotecii din Berna. Cu acest conspect se încheie însemnările din caietul «Filozofie». Conspectînd «Metafizica», în care, după cum arată el, «totul este atins în treacăt, toate categoriile» (volumul de faţă, p. 305), Lenin a subliniat importanţa criticii făcute în această carte teoriei idealiste a ideilor a lui Platon, a semnalat «întrebările, căutările» lui Aristotel, apropierea lui de materialism şi de dialectică. În acest conspect Lenin compară diversele forme de idealism filozofic, dezvăluie rădăcinile lor gnoseologice, care sînt determinate de posibilitatea «desprinderii fanteziei de viaţă», arătînd în acelaşi timp rolul pe care-l are fantezia «în cea mai riguroasă ştiinţă» (vezi volumul de faţă, p. 309 şi 310). În legătură cu «Metafizica» vezi adnotarea 108. — *303.*

168 Vezi D.I. Pisarev. «Greşelile unei gîndiri necoapte» (Opere, vol. III, 1956, p. 147—151); această idee a lui Pisarev şi pasajul respectiv din scrierea lui sînt citate de V.I. Lenin în lucrarea sa «Ce-i de făcut?» (vezi Opere complete, vol. 6, Bucureşti, Editura politică, 1961, ed. a doua, p. 168). — *310.*

169 Nota cu privire la cartea lui Fr. Ueberweg «Grundriss der Geschichte der Philosophie» (1876—1880) a fost scrisă pe un caiet aparte,

între diverse note cu privire la conținutul unor scrieri cu caracter economic. Ea a fost făcută în 1903, la Geneva. — *315.*

170 Însemnările în legătură cu cartea lui F. Paulsen «Einleitung in die Philosophie» (1899) au fost făcute în același caiet cu nota despre cartea lui Ueberweg. După însemnările în legătură cu cartea lui Paulsen, în caiet figurează «Notă cu privire la poziția noii «Iskre»» (vezi Opere complete, vol. 8, București, Editura politică, 1962, ed. a doua, p. 106—107). — *315.*

171 Însemnările pe marginea unei recenzii a cărților lui E. Haeckel «Lebenswunder» și «Welträtsel» (1899), apărută în «Frankfurter Zeitung», au fost făcute pe o foaie separată, nu înainte de 2(15) noiembrie 1904. O apreciere asupra lucrării «Lebenswunder» este dată de V.I. Lenin în opera sa «Materialism și empiriocriticism» (vezi Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 366—370).

«Frankfurter Zeitung» — organ al marilor afaceriști de bursă germani, a apărut zilnic din 1836 pînă în 1943 la Frankfurt pe Main; și-a reluat apariția în 1949, sub denumirea de «Frankfurter Allgemeine Zeitung». — *319.*

172 Notele în legătură cu cărțile din domeniul științelor naturii și al filozofiei aflate în biblioteca de la Sorbona au fost scrise cu creionul, pe două foi de hîrtie separate, în prima jumătate a anului 1909. În manuscris titlurile cărților au fost reproduse după original. — *320.*

173 *«Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»* — revistă a empiriocriticilor (machiștilor); a apărut la Leipzig din 1876 pînă în 1916 (din 1902, sub denumirea de «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie»). A fost fondată de R. Avenarius și pînă în 1896 a apărut sub conducerea lui redacțională; după 1896 a apărut cu sprijinul lui E. Mach, a avut drept colaboratori pe W. Wundt, A. Riehl, W. Schuppe și alții.

O apreciere a acestei reviste a fost făcută de Lenin în cartea sa «Materialism și empiriocriticism» (vezi Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 332). — *320.*

174 *«Archiv für systematische Philosophie»* — revistă de orientare idealistă; a apărut la Berlin din 1895 pînă în 1931, ca o a doua secțiune, independentă, a revistei «Archiv für Philosophie». A avut la început ca redactor pe P. Natorp. În 1925 a început să apară sub denumirea de «Archiv für systematische Philosophie und Soziologie».

Prima parte a articolului lui V. Norström «Naives und wissenschaftliches Weltbild» a fost publicată în nr. 4 din 1907 al acestei reviste. — *322.*

175 Însemnarea în legătură cu cărţile lui F. Raab şi J. Perrin a fost făcută în caietele «Statistica agricolă austriacă etc.», nu înainte de 1913. — *323.*

176 Nota în legătură cu o recenzie a cărţii lui J. Plenge «Marx und Hegel» (1911), făcută de O. Bauer, a fost scrisă în 1913, între extrasele bibliografice cu privire la diferite probleme, în caietul «Statistica agricolă austriacă şi altele», cartea lui Plenge a fost citită de Lenin mai tîrziu (vezi volumul de faţă, p. 340-342). Recenzia lui Bauer a fost publicată în revista «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», 1913, nr. 3, care a apărut în anii 1910—1930 la Leipzig, sub îngrijirea lui K. Grünberg, economist şi istoric social-democrat. Au apărut în total 15 numere. — *323.*

177 Nota în legătură cu o recenzie a cărţii lui R.B. Perry «Tendinţe filozofice contemporane», făcută de F.S. Schiller şi publicată în nr. 86, pe anul 1919, al revistei «Mind», a fost scrisă, nu înainte de aprilie 1913, în caietul «Statistica agricolă austriacă etc.».

«Mind» — revistă de orientare idealistă, consacrată problemelor de filozofie şi psihologie; a apărut, cu începere din 1876, la Londra; în prezent apare la Edinburg; a avut ca prim redactor pe profesorul C. Robertson. — *323.*

178 Nota în legătură cu recenzia cărţii lui A. Aliotta «Reacţiunea idealistă împotriva ştiinţei», făcută de J. Segond şi publicată în nr. 12, pe anul 1912, al revistei «Revue philosophique», a fost scrisă în 1913, la sfîrşitul caietului «Statistica agricolă austriacă etc.».

«Revue Philosophique de la France et de l'Etranger» — revistă lunară, fondată la Paris, în 1876, de psihologul francez T. Ribot. — *324.*

179 Nota în legătură cu conţinutul unor volume din Operele lui Feuerbach (ediţia W.A. Bolin şi F. Jodl) şi ale lui Hegel (prima ediţie germană) a fost făcută de V.I. Lenin în limba germană, pe o foaie de hîrtie de aceeaşi calitate şi de acelaşi format ca şi acelea pe care a fost scris începutul conspectului «Ştiinţei logicii» a lui Hegel şi care, mai tîrziu, au fost lipite în caietul «Hegel. Logica I». Aceasta ne îndreptăţeşte să credem că însemnarea cu privire la conţinutul unor volume din Operele lui Feuerbach şi ale lui Hegel a fost făcută înainte ca V.I. Lenin să fi început conspectarea «Ştiinţei logicii», adică în septembrie 1914. — *326.*

180 Notele *«Cu privire la scrierile mai recente despre Hegel»* se află la sfîrşitul caietului «Hegel. Logica III». Ele încep pe ultima pagină a caietului şi continuă pe penultima; între sfîrşitul conspectului «Ştiinţei logicii» şi aceste note sînt pagini nescrise. Caracterul acestor însemnări ne permite să credem că V.I. Lenin a început să scrie notele de faţă înainte de a termina conspectul «Ştiinţei logicii».—*327.*

181 V.I. Lenin denumeşte reprezentanţi ai *neohegelianismului englez* (sau ai «anglo-hegelianismului») pe F. Bradley şi, pe cît se vede, pe Eduard Caird, care împreună cu T. Green, John Caird şi alţii au folosit idealismul absolut al lui Hegel în încercările lor de a da o fundamentare teoretică religiei şi de a combate materialismul şi ştiinţele naturii — în special darvinismul. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în dezvoltarea filozofiei dintr-o serie de ţări europene şi din S.U.A. s-a conturat o anumită «cotitură spre Hegel» (Lenin). În Anglia ea a început prin apariţia, în 1865, a cărţii lui J.H. Stirling «The Secret of Hegel». În perioada de trecere de la capitalismul premonopolist la imperialism, filozofia empirică (J.Bentham, J. St. Mill, H. Spencer), cu al ei principiu al individualismului etic, nu mai satisfăcea interesele cercurilor conservatoare ale burgheziei engleze; atenţia ideologilor ei a început să se îndrepte spre idealismul absolut al lui Hegel.

«Anglo-hegelienii» au căutat să folosească laturile reacţionare ale teoriei lui Hegel şi mai cu seamă noţiunea de spirit absolut, de absolut. Sub influenţa tradiţiilor idealist-subiective ale lui Berkeley şi Hume, ei au renunţat la raţionalismul hegelian, la ideea lui de dezvoltare; elementele dialecticii hegeliene au fost folosite numai pentru o justificare sofistică a agnosticismului. În domeniul sociologiei, neohegelienii încercau să demonstreze necesitatea creării unui puternic stat centralizat, căruia să-i fie pe de-a-ntregul subordonate interesele cetăţenilor.

Dezvoltarea ulterioară a neohegelianismului ca unul dintre curentele filozofiei reacţionare burgheze din epoca imperialismului este legată de Germania (G. Lasson, R. Kroner şi alţii) şi de Italia (B. Croce, G. Gentile şi alţii), unde neohegelienii au încercat să adapteze filozofia lui Hegel la ideologia fascistă. — *327.*

182 *«Philosophy of Mind»* («Filozofia spiritului») — versiunea engleză a părţii a treia din «Enciclopedia ştiinţelor filozofice» a lui Hegel, a cărei primă ediţie germană a apărut în 1817. — *327.*

183 Este vorba de *«Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik»*, care a fost fondată în 1837 de Immanuel Herman Fichte, filozof idealist german. Pînă în 1846 a purtat denumirea de («Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie»). A apărut pînă în 1918, sub îngrijirea unui grup de profesori germani de filozofie cu o orientare idealistă. — *327.*

184 *«Rivista di filosofia»* — organ al Societăţii italiene de filozofie, a apărut la Florenţa, Roma şi alte oraşe, din 1870 (sub actuala denumire — din 1909) pînă în 1943; în 1945 ea şi-a reluat apariţia. — *327.*

185 Acest citat este extras dintr-o recenzie a cărţii lui A. Chiapelli «Le pluralisme moderne et le monisme»; ea a fost publicată de revista «Revue philosophique», 1911, nr. 9, p. 333. — *328.*

186 Recenzia cărţii lui J.G. Hibben «Logica lui Hegel», publicată în «Revue philosophique», a fost scrisă de L. Weber. — *328.*

187 «*Preussische Jahrbücher*» — publicaţie lunară germană cu o orientare conservatoare, care trata probleme de politică, filozofie, istorie şi literatură; a apărut la Berlin din 1858 pînă în 1935. — *328.*

188 V.I. Lenin se referă la cartea lui J. Plenge «Marx und Hegel», 1911. Vezi în volumul de faţă (p. 340—342) însemnările făcute de Lenin pe marginea ei. — *329.*

189 Nota în legătură cu recenzia făcută de A. Rey cărţii lui J. Perrin «Traité de chimie physique: Les principes», 1903, a fost scrisă la sfîrşitul caietului «Hegel. Logica III», printre notele cu privire la recenziile scrierilor despre Logica lui Hegel (după nota cu privire la o recenzie a cărţii lui J.G. Hibben, publicată în aceeaşi revistă — vezi volumul de faţă, p. 328). — *330.*

190 Nota în legătură cu cartea lui P. Ghenov «Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik» (1911) a fost scrisă în prima pagină a caietului «(diverse +) Hegel». S-a păstrat fişa de cerere, completată de Lenin, de la sala de lectură a bibliotecii din Berna pentru cartea lui Ghenov; este datată 20 decembrie 1914 şi în ea se arată că la 30 decembrie cartea a fost restituită.

În paginile 2 şi 3 ale acestei cărţi figurează nişte note în legătură cu o carte a lui P. Volkmann «Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften», 1910, alta a lui M. Verworn, «Die Biogenhypothese», 1903; în pagina 4 începe conspectul «Prelegerilor de istorie a filozofiei» ale lui Hegel (vezi volumul de faţă, p. 205). — *331.*

191 V.I. Lenin citează titlurile prescurtate ale următoarelor patru lucrări, care au fost incluse în volumele al II-lea şi al X-lea din ediţia a doua a Operelor lui Feuerbach : «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», 1842; «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», 1843; «Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist», 1846; «Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit», 1863—1866. — *331.*

192 V.I. Lenin se referă la cartea lui F.A. Lange «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (1866), în care este falsificată istoria filozofiei materialiste. — *332.*

193 V.I. Lenin se referă la primul volum din scrierile postume ale lui Feuerbach, editate, în două volume, de Karl Grün: «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seinem philosophischen Charakterentwicklung» (1874), precum şi la volumul al II-lea din ediţia a doua a Operelor filozofului. — *332.*

194 M. Verworn dă, la pagina 9 a cărţii sale, următoarea definiţie a noţiunii de «Enzyme»: «Enzimele sînt produse ale substanţei vii, care posedă particularitatea de a se descompune într-un mare număr de compuşi chimici, fără a se distruge». — *333.*

195 Nota în legătură cu cartea lui F. Dannemann «Wie unser Weltbild enstand» (1912) a fost scrisă pe prima pagină a caietului «Filozofie»; pe aceeaşi pagină au fost făcute extrase din cartea lui L. Darmstaedter «Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik», 1908. La pagina a doua a acestui caiet începe conspectul cărţii lui G. Noël «Logica lui Hegel» (vezi volumul de faţă, p. 271). — *335*

196 Extrasele din cartea lui Napoleon «Pensées» (1913) au fost scrise la sfîrşitul paginii a doua a caietului «Filozofie», în care începe conspectul cărţii lui G. Noël «Logica lui Hegel» (vezi volumul de faţă, p. 271). — *337.*

197 Nota în legătură cu recenzia cărţii lui A.E. Haas «Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik», 1914, recenzie apărută în «Kantstudien», a fost scrisă în caietul «Filozofie», după fragmentul «Planul dialecticii (logicii) lui Hegel» (vezi volumul de faţă, p. 277—282); pe aceeaşi pagină figurează şi însemnarea făcută pe marginea cărţii lui Th. Lipps «Naturwissenschaft und Weltanschauung», 1906. Pe pagina următoare a acestui caiet începe conspectul cărţii lui Lassalle despre filozofia lui Heraclit (vezi volumul de faţă, p. 285).

«*Kantstudien*» — revistă filozofică germană, organ al neokantienilor; a fost întemeiată de G. Feichinger şi a apărut, cu unele întreruperi, din 1897 pînă în 1944 (Hamburg—Berlin—Köln). Şi-a reluat apariţia în 1954. În paginile ei ocupă un loc important articolele consacrate comentării filozofiei lui Kant; alături de neokantieni, la această revistă colaborează şi reprezentanţi ai altor curente idealiste. — *337.*

198 Nota «*Din cărţile de filozofie de la biblioteca cantonală din Zürich*» a fost scrisă în primul caiet consacrat imperialismului (caietul «α»), în 1915. — *339.*

199 Însemnările pe marginea cărţii lui J. Plenge «Marx und Hegel» (1911) au fost scrise în al doilea caiet consacrat imperialismului (caietul «β») nu mai tîrziu de iunie 1916; recenzia făcută de O. Bauer acestei cărţi a fost citită de Lenin în 1913 (vezi volumul de faţă, p. 323). — *340.*

200 În legătură cu «*economiştii imperialişti*» vezi lucrarea lui V.I. Lenin «Despre o caricatură de marxism şi despre «economismul imperialist»» (Opere complete, vol. 30, Bucureşti, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 79—132). — *340.*

201 Este vorba de «*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*». Acest ziar a fost fondat de reprezentanţii burgheziei renane, care adoptaseră o atitudine opoziţionistă faţă de absolutismul prusac; a apărut zilnic la Köln, de la 1 ianuarie 1842 pînă la 31 martie 1843. Începînd din aprilie 1842 a avut drept colaborator pe K. Marx, care în luna octombrie a aceluiaşi an a devenit unul dintre redactorii

lui. Sub conducerea lui Marx, ziarul a început să capete tot mai mult un caracter democrat-revoluţionar şi a fost interzis de guvernul prusian.

Mai departe J. Plenge citează inexact «Articolul de fond din nr. 179 al ziarului «Kölnische Zeitung»», scris de Marx şi publicat ca supliment la «Rheinische Zeitung» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 107). — *342*.

202 În cartea lui J. Dietzgen «*Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl*» (1903) au fost incluse 7 articole apărute în anii 1870—1878 în ziarele «Volksstaat» şi «Vorwärts», precum şi o lucrare apărută în broşură în 1887, «Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie».

Observaţiile şi însemnările lui V.I. Lenin pe cartea lui J. Dietzgen au fost făcute cu creioane de culori diferite şi, pe cît se pare, nu în acelaşi timp. Cea mai mare parte din observaţii au fost făcute pe vremea cînd Lenin lucra la «Materialism şi empiriocriticism», în care ele au fost folosite în mare măsură; după toate probabilităţile, Lenin a recurs la cartea lui Dietzgen şi în 1913, cînd a scris articolul «La douăzeci şi cinci de ani de la moartea lui Joseph Dietzgen» (vezi Opere complete, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 123—126). Într-o serie de cazuri Lenin notează ideile juste ale lui Dietzgen prin litera «α», iar abaterile de la materialismul dialectic — prin litera «β». În însemnările sale, Lenin scoate în relief caracterizarea dată de Dietzgen partinităţii în filozofie, raportului dintre filozofie şi ştiinţele naturii, obiectului filozofiei, categoriilor filozofice fundamentale, problemei cognoscibilităţii lumii, aprecierile lui Dietzgen despre Kant, Hegel şi Feuerbach, poziţia lui faţă de K. Marx şi F. Engels, ateismul lui militant. Totodată Lenin atrage atenţia asupra caracterului confuziei de noţiuni a lui Dietzgen în domeniul categoriilor filozofice, asupra încercării lui de «a lărgi» noţiunea de materie, incluzînd în ea «toate fenomenele realităţii, deci şi capacitatea noastră de a cunoaşte» etc. (vezi, de asemenea, adnotările 43 şi 75). — *345*.

203 J. Dietzgen citează inexact lucrarea lui F. Engels «Contribuţii la problema locuinţelor» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 276—277). — *346*.

204 Este vorba, probabil, de hotărîrea adoptată de Congresul de la Haga al Internaţionalei I (1872), care a condamnat organizaţia anarhistă secretă «Alianţa democraţiei socialiste» şi a exclus din Internaţională pe conducătorii acestei organizaţii în frunte cu M.A. Bakunin (vezi rezoluţia congresului în: K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 159—161). — *360*.

205 După cît se pare, este vorba de o scrisoare trimisă de Marx lui J. Dietzgen la 9 mai 1868, căruia îi propunea să scrie o recenzie la primul volum din «Capitalul»; scrisoarea nu s-a păstrat. Despre intenţia

lui Marx de a scrie o «Dialectică» se aminteşte şi într-una din scrisorile adresate lui de către Dietzgen. O idee analogă a fost exprimată de Marx în scrisoarea sa către F. Engels, cu data de 14 ianuarie 1858: «Dacă aş mai avea vreodată timp pentru asemenea lucrări — scria el —, aş expune cu multă plăcere, pe două sau trei coli de tipar şi într-o formă accesibilă bunului simţ omenesc, ceea ce este *raţional* în metoda pe care a descoperit-o Hegel, dar pe care totodată a şi mistificat-o» (K. Marx şi F. Engels. Briefwechsel, II. Band, Dietz Verlag, Berlin, 1949, S. 341). — *369.*

206 J. Dietzgen redă inexact ideea lui F. Engels: în prefaţa la cartea sa «Situaţia clasei muncitoare din Anglia», Engels vorbeşte de «depăşirea speculaţiilor hegeliene de către Feuerbach». — *369.*

207 Este vorba de lucrarea lui F. Engels «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane», în care se dă o înaltă apreciere cărţii lui J. Dietzgen «Esenţa muncii cerebrale a omului». «Şi este remarcabil — scria F. Engels — că această dialectică materialistă, care era pentru noi de ani de zile cea mai bună unealtă de lucru şi arma cea mai ascuţită, nu a fost descoperită numai de noi, ci şi de muncitorul german Joseph Dietzgen, independent de noi şi chiar independent de Hegel» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 292). — *400.*

208 Vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 13, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 8—9. — *400.*

209 Vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 26. În citatul lui Dietzgen, după cuvîntul «metafizic» sînt omise cuvintele «exclusiv mecanicist»; mai departe el citează acest pasaj în întregime. — *405.*

210 Lucrarea lui G.V. Plehanov «*Problemele fundamentale ale marxismului*» a fost scrisă în noiembrie-decembrie 1907 şi a apărut în mai 1908, în editura «Naşa Jizn». În bibliografia la articolul «Karl Marx (Scurtă schiţă biografică şi expunere a marxismului)», V.I. Lenin a menţionat-o printre cărţile care conţin cea mai bună expunere a filozofiei marxismului (vezi Opere complete, vol. 26, Bucureşti, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 87). — *431.*

211 Cartea lui V.M. Şuleatikov «*Încercări de justificare a capitalismului în filozofia vest-europeană*», editată în 1908 de «Moskovskoe knigoizdatelstvo", reprezintă o scurtă trecere în revistă a principalelor sisteme filozofice pe o perioadă de peste 250 de ani. Autorul şi-a propus să facă o «analiză social-genetică a conceptelor şi sistemelor filozofice», să arate dependenţa filozofiei de «substratul social». Dar el a abordat istoria filozofiei de pe poziţii materialist-vulgare, mecaniciste, ceea ce a dus, după cum arată Lenin, la denaturarea istoriei şi la «vulgarizarea istoriei filozofiei» (volumul de faţă, p. 439). Una din principalele deficienţe metodologice ale cărţii o constituie încercarea de a deduce dezvoltarea fenomenelor ideologice, în parti-

cular a filozofiei, direct din formele de organizare a producției. O apreciere generală a cărții lui Șuleatikov este dată de V.I. Lenin la sfîrșitul însemnărilor sale (vezi volumul de față, p. 450).

Conținutul însemnărilor făcute de Lenin pe marginea cărții lui Șuleatikov ne îndreptățește să credem că ele au fost scrise în perioada cînd termina de scris lucrarea sa «Materialism și empiriocriticism» sau după terminarea ei (octombrie 1908). Aceste însemnări prezintă o mare importanță pentru lupta împotriva vulgarizării materialismului istoric și a istoriei filozofiei. — *435*.

212 Despre dependența concepțiilor religioase de dezvoltarea modului de producție K. Marx vorbește în capitolul I din volumul întîi al «Capitalului» (vezi K. Marx. «Capitalul», vol. I, București, Editura politică, 1960, ed. a IV-a, p. 115—118), precum și în capitolul al XIII-lea, adnotarea 89 (op. cit, p. 388—389). — *438*.

213 Pe cît se pare, aici e vorba de următoarele lucrări ale autorilor menționați: R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», 1905; I. Petzoldt. «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», 1900—1904; H. Kleinpeter. «Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart», 1905. Aceste lucrări conțineau critici la adresa lui W. Wundt, care în articolul său «Über naiven und kritischen Realismus» (1895—1897) a semnalat apropierea unora dintre tezele empiriocriticismului de filozofia imanentă, fățiș idealistă, și a altora din ele (de pildă a teoriei «seriei independente a experienței») de materialism. Primul care i-a adus obiecții lui Wundt a fost F. Carstanjen în articolul său «Der Empiriokritizismus...» (1898). În legătură cu aceasta vezi și cartea lui V.I. Lenin «Materialism și empiriocriticism». — *446*.

214 Observațiile și însemnările făcute de V.I. Lenin pe cartea lui A. Rey «La philosophie moderne» (1908) sînt o continuare directă a criticii făcute de Lenin, în lucrarea sa «Materialism și empiriocriticism», concepțiilor acestui autor, care au fost expuse de el în cartea sa «La théorie de la phisique chez les physiciens contemporains», 1907. — *451*.

215 În legătură cu critica lui Lenin la adresa energeticii și a reprezentantului ei principal, W. Ostwald, vezi «Materialism și empiriocriticism». A. Rey îi numește «mecaniciști» pe fizicienii care explicau în mod materialist principalele fenomene fizice (V.I. Lenin. Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963, ed. a doua, p. 266—267, 274—276). — *469*.

216 V.I. Lenin se referă la cunoscuta caracterizare a agnosticismului făcută de Engels în «Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane» (K. Marx și F. Engels. Opere, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 276). — *471*.

217 Articolul lui A.M. Deborin «*Materialismul dialectic*» a fost publicat în culegerea «La hotar», Petersburg, 1909. — *498*.

218 Prima lucrare a lui G.V. Plehanov despre N.G. Cernîşevski a fost publicată în anii 1890—1892 sub forma unor articole apărute în nr. 1—4 ale revistei politice-literare «Soţial-Demokrat». În 1894 a apărut la Stuttgart, în limba germană, o ediţie a ei completată. În legătură cu această ediţie, V.I. Lenin scria în articolul său «O orientare retrogradă în social-democraţia rusă»: «În cartea sa despre Cernîşevski (articolele din culegerea «Soţial-Demokrat», publicate în volum separat în limba germană), Plehanov a apreciat pe deplin însemnătatea lui Cernîşevski şi a lămurit atitudinea acestuia faţă de teoria lui Marx şi Engels» (V.I. Lenin. Opere complete, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1964, ed. a doua, p. 253).

În octombrie 1909 a apărut în editura «Şipovnik» o nouă carte a lui Plehanov despre Cernîşevski, care era simţitor refăcută şi completată. Această carte a fost scrisă într-o perioadă cînd Plehanov trecuse deja pe poziţiile menşevismului; într-o serie de teze dintre cele mai importante el se îndepărtează de aprecierile făcute anterior despre Cernîşevski, caută să pună în umbră democratismul lui revoluţionar, lupta lui intransigentă împotriva liberalismului, pentru revoluţia ţărănească.

V.I. Lenin a citit această carte nu înainte de octombrie 1909, dar nici mai tîrziu de aprilie 1911, şi a făcut însemnări şi observaţii în text şi pe marginea lui. El a procedat la o minuţioasă confruntare a textului cărţii cu primul articol publicat de Plehanov în «Soţial-Demokrat», menţionînd formulările importante, care au rămas nemodificate sau care au suferit modificări în raport cu textul articolului. Observaţiile lui V.I. Lenin prezintă o însemnătate esenţială pentru caracterizarea evoluţiei lui Plehanov, întrucît arată cum concepţiile lui menşevice s-au manifestat în aprecierile făcute de el cu privire la opera marelui revoluţionar-democrat rus.

Observaţiile şi însemnările făcute de Lenin pe cartea lui Plehanov sînt legate de observaţiile făcute pe cartea lui I.M. Steklov «N.G. Cernîşevski, viaţa şi activitatea lui» (vezi volumul de faţă, p. 542—587), precum şi de numeroasele păreri despre Cernîşevski exprimate de el în lucrările publicate înainte de a lua cunoştinţă de cartea lui Plehanov («Ce sînt «prietenii poporului» şi cum luptă ei împotriva social-democraţilor?», «La ce moştenire renunţăm?», «Despre «Vehi»», «Materialism şi empiriocriticism»), cît şi în cele scrise ulterior (««Reforma agrară» şi revoluţia proletară-ţărănească», «În memoria lui Herzen», «Din trecutul presei muncitoreşti din Rusia» şi altele). — *506*.

219 *«Soţial-Demokrat»* — revistă politică-literară editată de grupul «Eliberarea muncii»; au apărut în total patru numere (1 — în 1890 la Londra; 2—4 — în anii 1890 şi 1892 la Geneva). Această publicaţie a jucat un rol însemnat în răspîndirea marxismului în Rusia.

Aici şi mai departe V.I. Lenin compară cartea lui Plehanov cu textul primului articol publicat de el în «Soţial-Demokrat», care era consacrat caracterizării concepţiei despre lume a lui Cernî-

şevski. Citind cartea lui Plehanov, Lenin atrage atenţia asupra pasajului în care se spune că acest articol a fost scris «sub impresia proaspătă» a ştirii despre moartea lui Cernîşevski şi a fost «complet refăcut în ediţia de faţă» (vezi volumul de faţă, p. 513). Acest articol a fost inclus în volumul IV al Operelor filozofice alese ale lui G.V. Plehanov (Moscova, 1958, p. 70—167); dăm o listă de paginile menţionate de Lenin ale primului număr din «Soţial-Demokrat» şi paginile corespunzătoare ale volumului IV (ele sînt indicate în paranteze, cu cursive): 124 *(110—111)*, 143—144 *(131—133)*, 152 *(141—142)*, 157—158 *(147—149)*, 161—166 *(151—157)*, 173—174 *(165—166)*. — *506*.

220 V.I. Lenin citează, din primul articol publicat în «Soţial-Demokrat», aprecierea lui Plehanov asupra unei caracterizări a liberalismului rus făcută de Cernîşevski; în ediţia din 1909 această apreciere a fost omisă. — *523*.

221 Aici şi în paginile următoare V.I.Lenin semnalează că, în comparaţie cu articolul din «Soţial-Demokrat», în ediţia din 1909 Plehanov înmoaie tonul, îndulceşte critica făcută de Cernîşevski liberalismului rus; între altele, Plehanov a omis cuvintele: «Într-adevăr, liberalii ruşi s-au schimbat prea puţin din vremea cînd «Sovremennik» îi copleşea cu sarcasmele-i muşcătoare» (vezi G.V. Plehanov, Opere filozofice alese, vol. IV, Moscova, 1958, p. 133). — *531*.

222 În locul primelor trei fraze din acest alineat, în «Soţial-Demokrat» se spunea: «Dînd de înţeles tineretului că este nevoie de un mod revoluţionar de acţiune, Cernîşevski îi explica totodată că, pentru a-şi atinge obiectivele sale, revoluţionarul este adeseori nevoit să se situeze pe poziţii pe care niciodată nu şi le poate permite un om cinstit, care urmăreşte scopuri strict personale» (vezi G.V. Plehanov. Opere filozofice alese, vol. IV, Moscova, 1958, p. 152). — *537*.

223 V.I. Lenin observă că în ediţia din 1909 Plehanov a omis fraza: «Faţă de guvernul rus, tonul lui Cernîşevski devine din ce în ce mai sfidător», cu care începea acest alineat în «Soţial-Demokrat» (vezi G.V. Plehanov. Opere filozofice alese, vol. IV, Moscova, 1958, p. 152). — *537*.

224 Însemnările lui V.I. Lenin pe marginea cărţii lui I. M. Steklov «*N.G. Cernîşevski, viaţa şi activitatea lui (1828—1889)*» (1909) au fost făcute între octombrie 1909 şi aprilie 1911, pe cît se pare, mai tîrziu decît cele făcute pe marginea cărţii lui G.V. Plehanov despre Cernîşevski (vezi volumul de faţă, p. 506-541). Lenin avea o părere pozitivă despre această carte privită în ansamblu; într-o scrisoare adresată lui A.M. Gorki, el spune despre Steklov că este «autorul unei cărţi bune despre Cernîşevski» (Opere, vol. 36, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 164). Totuşi, o serie de teze enunţate în această carte, aşa cum se vede din însemnări, au provocat obiecţii din partea lui Lenin; ele se referă în primul rînd la încercările lui

Steklov de a şterge graniţa dintre doctrina lui Cernîşevski şi marxism. Astfel, Lenin subliniază cuvintele lui Steklov: «Concepţia despre lume a lui Cernîşevski se deosebeşte de sistemul întemeietorilor socialismului ştiinţific modern numai prin lipsa de sistematizare şi de precizie a unor termeni», pune în dreptul cuvîntului «numai» semn de întrebare şi scrie pe margine «asta-i prea de tot!» (volumul de faţă, p. 551). Caracterizarea dezvoltării gîndirii sociale ruse, făcută de Lenin în articolele sale ««Reforma agrară» şi revoluţia proletară-ţărănească» (1911), «În memoria lui Herzen» (1912) etc. şi îndreptată împotriva literaturii reacţionare şi liberale, are, desigur, în vedere şi cartea lui Steklov şi pe aceea a lui Plehanov (1909), care încearcă să pună în umbră conţinutul revoluţionar-democratic al ideilor lui Cernîşevski. — *542.*

225 Pe cît se pare, V.I. Lenin compară aici punctul de vedere al lui Feuerbach — expus de Cernîşevski — asupra direcţiei de dezvoltare a filozofiei cu ideile lui F. Engels, care, se înţelege, nu considera de loc că, începînd de la L. Feuerbach, filozofia «s-a contopit cu teoria generală a ştiinţelor naturii şi cu antropologia». Arătînd că «materialismul modern este prin excelenţă dialectic şi nu mai are nevoie de o filozofie care să stea deasupra celorlalte ştiinţe», Engels scria în «Anti-Dühring»: «Din moment ce fiecare ştiinţă în parte este pusă în faţa cerinţei de a se edifica asupra locului pe care îl ocupă în conexiunea de ansamblu a lucrurilor şi a cunoştinţelor despre lucruri, orice ştiinţă specială despre această conexiune de ansamblu devine de prisos. Ceea ce rămîne ca element de sine stătător din toată filozofia de pînă acum este ştiinţa despre gîndire şi despre legile ei: logica formală şi dialectica. Tot restul se dizolvă în ştiinţa pozitivă despre natură şi istorie». (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 26—27). — *545.*

226 V.I. Lenin, pe cît se pare, se referă la definiţia dată de F. Engels deosebirii dintre materialism şi idealism în lucrarea sa «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 274—276). — *545.*

227 Sub titlul «De la idealismul clasic la materialismul dialectic» a fost publicată în anul 1905, la Odesa, opera lui F. Engels «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane». — *547.*

228 G.V. Plehanov, în lucrarea sa «N.G. Cernîşevski», citează aceeaşi părere a lui Cernîşevski în legătură cu cauzele căderii Romei (vezi «Soţial-Demokrat» nr. 1, Londra, 1890, p. 109 şi cartea apărută în 1909, p. 164 (volumul de faţă, p. 518)). — *549.*

229 Vezi F. Engels. «Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane» (K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 298). — *549*.

230 V.I. Lenin are în vedere secţiunea a şaptea din vol. III al «Capitalului», «Veniturile şi izvoarele lor». La începutul ultimului capitol al acestei secţiuni, Marx scrie: «Cei care n-au altă proprietate decît forţa lor de muncă, proprietarii capitalului şi proprietarii funciari, ale căror surse respective de venituri sînt salariul, profitul şi renta funciară, aşadar muncitorii salariaţi, capitaliştii şi proprietarii funciari, formează cele trei mari clase ale societăţii moderne, bazate pe modul de producţie capitalist» (vezi K. Marx. «Capitalul», vol. III, partea a II-a, Bucureşti, E.S.P.L.P. 1955, p. 829). — *549*.

INDICE DE LUCRĂRI ŞI IZVOARE CITATE SAU MENŢIONATE DE V. I. LENIN

Andreevici — vezi Soloviev, E.A.

Avenarius, R. Concepţia umană despre lume. Traducere de I. Fedorov, sub îngrijirea redacţională a lui M. Filippov, Petersburg, Soikin, 1901, 91 p. — *448.*

— *Critica experienţei pure.* Traducere din limba germană de I. Fedorov. Vol. 1. Tradus după ediţia a doua germană, îndreptată de J. Petzoldt potrivit indicaţiilor lăsate de autor. Petersburg, Şestakovski şi Fedorov, 1907. XVIII, 124 p. — *448.*

«*Bîloe*», Petersburg, 1906, nr. 7, p. 81—103. — *578.*

Bogdanov, A. O gîndire autoritară. — În: Bogdanov, A. Psihologia societăţii. (Articole publicate în 1901—1904). Petersburg, Dorovatovski şi Cearuşnikov, 1904, p. 95—156. — *435.*

Bogucearski, V. I. Din trecutul societăţii ruse. Petersburg, Pirojkov, 1904. [8], 406, XII p. — *562.*

Către tînăra generaţie. [Proclamaţie]. Petersburg, septembrie 1861. — *568, 582.*

[*Cernîşevski, N. G.*] *Opere complete în 10 volume...* Vol. II—X. Editate de M. N. Cernîşevski. Petersburg, 1906. 10 volume. Vol. II.

«Sovremennik» 1856. Studii asupra perioadei gogoliene din literatura rusă. Critică şi bibliografie. Note despre revistele apărute în 1856. IV, 658 p. — *521, 542.*

Vol. III. «Sovremennik» 1857. Critică şi bibliografie. Note despre revistele apărute în 1857. Articole despre problema ţărănească. Lessing. V, 780 p. — *517—518, 528, 547, 549, 550.*

Vol. IV. «Sovremennik» 1858—1859. (Articole despre problema ţărănească. Articole economice). 583 p. — *528, 556, 566.*

— *Cronică contemporană.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. III, Petersburg, tip. Weissberg şi Gherşunin, 1906, p. 555—563. — *548.*

— *Despre noile rînduieli de la sate.* — «Sovremennik», Petersburg, 1858, vol. LXVII, p. 393—441. Semnat: Contemporan. — *565.*

— *Despre proprietatea funciară.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. III. Petersburg, tip. Weissberg şi Gherşunin, 1906, p. 405—504. — *550.*

— *Ianuarie 1859.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. V, Petersburg, tip. Tihanov, 1906, p. 484—526. — *536.*

— *Iunie 1859.* — În : Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. V, Petersburg, tip. Weissberg şi Gherşunin, 1906, p. 209—250. — *533.*

— *In semn de recunoştinţă.* Scrisoare către G. Z-n. — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. IX, Petersburg, tip. Iablonski, 1906, p. 100—104. — *507.*

— *Legile presei în Franţa.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. IX, Petersburg, tip. Weissberg şi Gherşunin, p. 128—156. — *538.*

— *Lupta dintre partide în Franţa sub Ludovic al XVIII-lea şi Carol al X-lea.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. IV, Petersburg, tip. Tihanov, 1906, p. 154—219. — *533.*

— *Monarhia din iulie.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. VI, Petersburg, tip. Weissberg şi Gherşunin, 1906, p. 53—150. — *527.*

— *Nu este acesta începutul unei schimbări?* (Povestiri de N.V. Uspenski. Două volume. Petersburg, 1861). — În : Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. VIII, tip. Iablonski, p. 339—359. — *525, 568.*

— *Organizarea vieţii ţăranilor iobagi.* Nr. XI. Materiale pentru rezolvarea problemei ţărăneşti. — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. IV, Petersburg, tip. Weissberg şi Gherşunin, 1906, p. 526—564. — *598.*

— *Politica.* Aprilie 1862. — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. IX, Petersburg, tip. Iablonski, 1906, p. 235—246. — *532.*

— *Politica.* Martie 1862. — Ibid., vol. IX, p. 225—234. — *533.*

— *Principiul antropologic în filozofie.* — În: Cernîşevski, N.G. Opere complete în 10 volume... Vol. VI, Petersburg, tip. Tihanov, 1906, p. 179—239. — *57, 545, 546.*

* Cu asterisc sînt notate cărţile şi articolele pe care există însemnări ale lui V.I. Lenin şi care se păstrează la Arhiva centrală de partid a Institutului de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

«Svistok», Petersburg. — *507.*

Szeliga — *vezi* Zychlinski, F.

Şaganov, V. N. Nikolai Gavrilovici Cernîşevski la muncă silnică şi în deportare. Amintiri. Ediţie postumă. Petersburg, Pekarski, 1907. VI, 42 p. — *570, 576.*

Şuleatikov, V. M. Din teoria şi practica luptei de clasă. Moscova, Dorovatovski şi Cearuşnikov, 1907, 80 p. — *437.*

*— *Incercare de justificare a capitalismului în filozofia vest-europeană.* De la Descartes pînă la E. Mach. Moscova, «Moskovskoe Kn-vo», 1908. 151 p. — *435—450.*

«Tînăra Rusie». [Proclamaţie]. Petersburg. 1862. — *581.*

«Velikorus», f.l., 1861, nr. 1—3, iulie—septembrie. — *508, 568, 578, 585.*

Wundt, W. Sistemul filozofic. Traducere din germană de A. M. Voden. Petersburg, Panteleev, 1902. VII, 436 p. — *444—446.*

«Zarea», Stuttgart, 1901, nr. 2—3, decembrie, p. 204—225. — *230—231.*

Zend-Avesta. — *290.*

Aliotta, A. La reazione idealistica contro la scienza. Opera premiata dalla Società Reale di Napoli. Palermo, „Optima", 1912, XVI, 526 p. — *324—325.*

Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 7. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1878. 796 S. — *311.*

„Allgemeine Literatur-Zeitung", Charlottenburg, Dezember 1843 — Juli 1844, Bd. 1—2, Hft. I—VIII. — *7—8, 10, 21, 31.*

— 1843, Bd. 1, Hft. I, Dezember, S. 1—17, 17—29; 1844, Hft. II, Januar, S. 1—23. — *7—8, 16—17, 18, 19.*

— 1843—1844, Bd. 1, Hft. IV, März, S. 10—19. — *21.*

— 1844, Bd. 1, Hft. V, April, S. 18—23, 23—25, 37—52. — *8, 10, 13, 15, 20.*

— 1844, Bd. 1, Hft. VI, Mai, S.17—20, 23—26, 26—28. — *8, 30, 31.*

— 1844, Bd. 2, Hft. VII, Juni, S. 1—8, 8—48; Hft. VIII, Juli, S. 18—26, 28—38; Hft. IX, August, S. 30—32. — *7—8, 15, 16—17, 24, 35.*

Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von B. Bauer, L. Feuerbach, F. Köppen, K. Nauwerck, A. Ruge u. einigen Unge-

O

R

S

Ș

T

CUPRINS

---

* Cu asterisc sînt notate titlurile date de Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

II

ÎNSEMNĂRI PE MARGINEA UNOR CĂRȚI, ARTICOLE ȘI RECENZII

1903

1904

1909

1913

1914—1915

1915—1916

III

OBSERVAȚII ȘI ÎNSEMNĂRI PE MARGINEA UNOR CĂRȚI

1908—1911

ILUSTRAŢII

Dat la cules 28.07.1965. Bun de tipar 13.10.1965. Apărut 1966. Hîrtie tipar înalt tip A mata de 63 g/m² 540×840/16. Coli editoriale 46,46. Coli de tipar 47,50. 2 planșe tipo + 3 planșe offset. A. 9378/1965. C.Z. pentru biblioteci 3C23 = R

Tiparul executat sub comanda nr. 50611 5858 la Combinatul Poligrafic „Casa Scînteii", Piața Scînteii nr. 1, București — Republica Socialistă România